الإشكاليّة اللّغويّة في الفلسفة العربيّة



دراسة
تحليليّة
نقديّة

تأليف
د. جيرار جهامي



الإشكاليّة اللّغويّة في الفلسفة العربيّة

المكتبة الفلسفيّة

دراسة تحليليّة نقديّة

تأليف
د. جيرار جهامي



دار المشرق
بيروت

دار المشرق ش م م. ص.ب. ٩٤٦، بيروت ـ لبنان

ISBN 2-7214-8047-2

التوزيع: **المكتبة الشرقيّة**

ص.ب. ١٩٨٦، بيروت ـ لبنان

فهرس المحتويات

إلى مَن أُشار إلى اللغة الفلسفية مشكلةً وإشكاليةً،

إلى مَن ألقاها لُمَعًا في ذهني،

إلى روح العلّامة الأب فريد جبر،

أُهدي هذا المؤلَّف،

وفاءً للنهج.

تمهيد

هناك علاقة ثنائيّة قائمة أصلاً بين الفكر واللغة التي تعبّر عن رؤى هذا الفكر وتطلّعاته بدقائقه وخصوصيّاته. لذا تبقى التأثيرات والتفاعلات متبادلة بين اللغة والثقافة الإنسانيّة، وعلى الصعد النظريّة والعمليّة معاً. فلكلّ مجتمع نمط تفكير وبالتالي طريقة تعبير، تُرفَق بمنطق خاصّ في فقه الأمور وترجمتها استدلالاتٍ يوجبها تركيب هذه اللغة. فالمقولات الفكريّة التي بنى اليونانيّون عالمهم بواسطتها، وحدّدوا آفاق تصوّراتهم بتفرّعاتها، غيرها عند العرب؛ وتلك التي راجت في الفكر الألمانيّ مثلاً مختلفة عن مثيلاتها في النظرة الأنجلو ـ سكسونيّة إلى الكون ومدى علاقة الفكر به.

لكنّ تطوّر اللغة الذي يميّز لسانًا عن آخر، أو حقبة تاريخيّة عن أخرى، في الأمّة الواحدة، جاء عند العرب على مستويين: الأوّل عامّيّ أي متداول بين العوام، أكان محكيًا مختلفًا أم فصيحًا مؤالفًا، على صورة لغة القبائل الجاهليّة ولهجاتها. والثاني خاصّ رائج بين علماء القوم، مثل اللغة التي سادت مناقشات فقهائهم ونحويّيهم وفلاسفتهم.

فاللغة العامّيّة تتكوّن من مجموعة الألفاظ المتواطئة، والاصطلاحات التي تشيع عند جماعة ما؛ وهي حافلة بالتعبيرات المشتركة حسّيًا، والمتشابهة في المعنى بعامّة. هذه اللغة وجدانيّة المنحى، مادّيّة المعاني، لا تعبّر بدقّة عن تعاريج الفكرين الفلسفيّ الشامل والمنطقيّ المجرّد. أمّا اللغة الخاصّيّة فهي قائمة على تراكيب ذاتيّة، مقعّدة على أصول معنويّة، تبعًا لمميّزات كلّ علم، تعبّر عن مكنوناته وصيَغه. من هنا تتأتّى قيمتها، أي قدرتها على التعبير المُحكَم الأصول، الدقيق المعاني. وهي، على هذا المستوى، تجزّئ الواقع وفقًا لبُنى خاصّة بعلومها، مع إعادة تركيبه من جديد على صورة بيانها وقواعدها وأقيستها.

إنّ هذا الفصل لا يعني فقدان العلاقة بين هذين المستويين من الكلام والرؤية. فالعلاقة وطيدة قائمة: إن من حيث استلال معالم اللغة الثانية ومصطلحاتها عن الأولى، إذ إنّ لغة العوامّ أسبق زمنيًا من لغة الخواصّ[1]؛ وإن من حيث ارتقاء الكلام من الأخسّ إلى الأشرف، ومن الحسّيّ إلى العقليّ، ومن الجزئيّ إلى الكلّيّ.

أمّا تاريخ مضامين الألفاظ ومعانيها، فإنّه يعكس لنا تاريخ تطوّر الوجدان الإنسانيّ وتعقله، وذلك عبر أزمنة وأمكنة معيّنة ومتباينة. فهو يتمّ عن عقليّات اختلفت أطرها نشأةً وتطوّرًا، تاريخيًّا وجغرافيًّا، وفقًا لعلائق حضاريّة وثقافيّة ودينيّة خاصّة. عبر هذا التنامي الحياتيّ والفكريّ المتحرّك، برزت إشكاليّة اللغة عند فلاسفة العرب. وقد تمّ حبك هذه الإشكاليّة (Problématique) بفعل تضافر عدّة عوامل خارجيّة وداخليّة تفاعلت وولّدت: ازدواجيّة مصطنعة ضمن اللغة الواحدة من جهة، ومشكلة فلسفيّة بحدّ ذاتها من جهة ثانية. فرفعت هذه اللغة إلى دَرَجة التجريد الذهنيّ والبحث الشموليّ، لكنّها أفقدتها في آن معًا شيئًا من فطريّتها وتماسك بُناها، لا سيّما على أيدي المناطقة. وهذا ما حدا بنا إلى تبنّي مصطلح «الإشكاليّة» دلالةً على تشابك المشاكل ـ البِدَع التي أفرزتها لغة الفلاسفة، فلم تعد تتوافر إمكانيّة الإعراض عنها أو حلّها بمنأى عن خلفيّاتها وأبعادها. فهناك عوامل الطبيعة والمحيط، وأصول اللسان الساميّ، وعوالم البداوة والحضر، والجاهليّة والإسلام، واختلاف أوجه الحياة، وانتقال الحضارات، عناصر لعبت كلّها أدوارًا متفاوتة في قولبة لغة العرب، وأدّت إلى التمايز والتفاعل عندهم بين مستويي اللغة المذكورين آنفًا. هذا التداخل المتعدّد الوجوه والضروب أسهم في خلق إشكاليّة لغويّة في الفلسفة العربيّة: أهي لغة فلسفيّة خاصّة؟ أم إنّها سليلة لغتهم العامّيّة التي قعّدوها على أسس فكريّة دخيلة؟ وكيف أوجدوا المرادفات ووضعوا المصطلحات ليفوا بحاجات علميّة جديدة؟ أبوسائل قواعدهم ونحوهم

---

(١) هذا السبق الزمنيّ دفع بالفارابي إلى الكلام عن حدوث الصنائع العامّيّة أوّلاً، من الأقاويل الخطبيّة، والشعر، والرواية والأخبار. وهي تتلخّص بصناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة علم اللسان، وعلم الكتابة. ومن ثمّ حدوث الصنائع القياسيّة، تواصلاً وتطوّرًا، كالطرق الخطبيّة والجدليّة والسوفسطائيّة والبرهانيّة ـ الفلسفيّة. راجع تفاصيل هذه المسألة في القسم الثاني من الفصل الثاني.

الخاصّين؟ أم باشتقاق ونحت واختراع؟ أم بنقل وتقليد؟

إنّ طرح هذه الإشكاليّة يفرض علينا سلوك طريقين: إحداهما تحليليّة ـ نقديّة تتناول تاريخ تكوين اللفظ الفلسفيّ العربيّ، ومحاولات الفلاسفة في ضبطه وصياغته مع ما رافقها من تقلّبات وعثرات. والثانية استنتاجيّة ـ عمليّة تقوم على المقابلة بين واقع اللغة الفلسفيّة العربيّة في أصولها، وحاجاتنا إليها متطوّرة اليوم، إيذانًا بإيجاد أفضل الطرق لاستعمالها في تحقيقنا الفلسفيّ المعاصر. فالطريق الأولى تعيدنا إلى أوائل مفكّري العرب والمترجمين، الذين حاولوا وضع لغة فلسفيّة جديدة، لنحلّل طبيعة ألفاظها وأبعادها. وتقضي منّا كذلك البحث في تداخل هذه الألفاظ عينها مع مصطلحات علوم أخرى كالكلام والتصوّف والفقه. إذ منهم مَن حاول إخراجها من حيّزها الطبيعيّ وفتحها على المعنى الفلسفيّ، ثمّ استعمالها في سائر العلوم؛ ومنهم مَن فضّل الإبقاء على صيغتها وأصالتها كونها تفي بالأغراض الدينيّة والفكريّة والبرهانيّة. أمّا الطريق الثانية فهي تصِلُنا بنتاج لغويّ تفاعل فيه الأصيل والدخيل، لتحوّلنا تثبيت اللفظ أو غربلته، ترسيخًا لأصول لغة فلسفيّة نفتقدها عندما نعبّر عن أفكارنا أو ننقل ونعرّب. سيتمّ ذلك بعد تحديدنا أبعاد اللفظ الفلسفيّ العربيّ من خلال عمليّة الوضع والتوليد هذه.

إنّ المعاناة اللغويّة التي عاشها الكنديّ والفارابيّ قديمًا، وأدباء النهضة ومفكّروها حديثًا، ما زلنا نعايشها اليوم، أكنّا باحثين متفلسفين بالعربيّة، أم كنّا مناطقة رياضيّين، أم كنّا معرّبين مترجمين. يرجع ذلك إلى واقع لغتنا ربّما، ولكن أيضًا إلى داء أصاب ذهنيّتنا العربيّة، يكمن في كون مفكّرينا ينطلقون في معظم كتاباتهم وتحقيقاتهم الفلسفيّة من مقولات ومصطلحات وألفاظ غريبة عن عقليّتنا ولغتنا، فيحاولون التلفيق والتوفيق بينها. فإذا كان لكلّ لغة طريقة خاصّة في عرض معالم الكون وتفسيرها وإعادة تركيبها بعد تحليل جزئيّاتها، هلاّ ابتكرنا لأنفسنا منهجيّة بحث مغلّفة بمقولات فكريّة ـ لغويّة ذاتيّة تصيغ معطيات حياتنا، وتضع لها مقاييس ومعايير تتلاءم مع واقع حالنا وحاجاتنا الثقافيّة؟ إنّه التحدّي الذي تواجهه اللغة العربيّة: أمشكلة هي تعقّد سبل التعبير الفلسفيّ؟ أم حلّ ووسيلة يسهّلانها علينا؟ في كلتا الحالتين تبان لنا مسألة فلسفيّة بحدّ ذاتها في بُعدَيْها النظريّ ـ الفكريّ والعمليّ ـ التطبيقيّ.

بواعث الإشكاليّة اللغويّة ـ الفلسفيّة عند العرب

إنّ كلّ لغة تعكس نظامًا داخليًّا لبنياتها، يتميّز بتركيب خاصّ ويُستمدّ من مصدرَيْن: تكوينها الذاتيّ بقواعدها، والواقع الذي تتعاطى معه بإفرازاته. فهي تضع صورًا منتظمة لهذا الواقع بأدواتها وحجم لسانها، وتبنيه على طريقتها وفقًا لعبقريّتها؛ وهي بالتالي تستقطب منه العناصر اللازمة الخاصّة بها. هذه العناصر لا تنفكّ تطابق أو تخالف معطيات الحسّ والمشاهدة، تضمّها فتجمعها أو تفرّق بينها. فنحن نشرَح الطبيعة وفقًا لخطوط لغتنا الأمّ في ألفاظها وتراكيبها وصورها، وفي ضوء تفاعل عقلنا معها.

تُعيد اللغة إذًا تنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة وتأويلاتها المختلفة. إنّها في الواقع عمليّة تأطير لأفكار ترتّب العالم على نحوٍ يتلاءم مع مقولات الذهن والوجدان المتجسّدَيْن في اللسان. فكلّ تحقيق فكريّ ـ لغويّ لا يأتي نسخةً مباشرةً عن واقع معيّن، إنّما يبلور نظرةً خاصّةً إلى هذا الواقع منبثقةً عن قالب بنيويّ معيّن. هنا تلعب الألفاظ والأسماء دورها في تصنيف الأشياء وترتيب الكائنات. فالأسماء والنعوت تُبرِز المزايا والخاصّيّات، والأفعال تدلّ على التبدّلات والتحوّلات، والحروف الواصلة والفاصلة تفسّر علاقات الإسناد والتبعيّة زمنيًّا ومكانيًّا، أو روابط التضايف والنسبة بين الموجودات إلخ. . .

لكلّ لغة من اللغات إذًا نظام واسع من البُنى التي نحلّل بواسطتها معطيات الطبيعة الخارجيّة ـ الموضوعيّة والداخليّة ـ الذاتيّة. فنحتفظ بهذا النمط أو ذاك من

الظواهر والعلاقات، أو نتغاضى عنه لنهمله ونسقطه وفقًا لحاجاتنا. هذا الخيار يدفعنا إلى القول إنّنا عندما نتكلّم على العالم بلغتين مختلفتين، لا نتطلّع إلى عالم واحد تمامًا، إنّما إلى رؤيتين متباينتين لعالمين اثنين. ولهذا السبب بالذات تتعقّد عمليّة الترجمة والنقل، كون النظرة إلى العالم تختلف من لغة إلى أخرى حيث تتمايز المقولات الفكريّة المستعملة في كلّ لغة. هذا الأمر يحدّ من إمكانيّة التداخل بين الحضارات، وإجراء التبادل بين لغاتها في ألفاظها ومعانيها[1]. لذا تأتي عمليّة الترجمة هذه مبتورة، نظرًا إلى عدم إحاطة المترجم بمادّة عبارة اللغة المنقول منها ومضمونها، وتحويله أشكال هذا المضمون وقوالب التعبير تلك بطريقة غير سليمة. فيتلهّى بالجماليّة الخارجيّة، ويُهمل فحوى الكلام ومدلوله، كما حصل عند العديد من مترجمي النصوص الفلسفيّة القديمة والحديثة.

إنطلاقًا من هذه الاعتبارات، تبدو اللغة مبدأً فاعلاً يفرض على الفكر جملةً من التمييزات المختلفة والقيم الذاتيّة. وهذا ما يحوّل نظام كلّ لغة إلى مستودع متنوّع من التجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، ويدعونا إلى المطالبة في كلّ تحقيق فلسفيّ عربيّ بالعودة إلى النصوص والمعاجم القديمة لنغرف من كنوز مصطلحاتها ومعانيها، إذ هي تكوّن مرجعيّة أساسيّة تقينا شرّ الانزلاق في اللحن، وسوء التعبير في المجالات الفكريّة كافّة.

إنّ هذا التباين البنيويّ الحاصل بين أنظمة اللغات، وبخاصّة تلك التي تنتمي إلى عائلة الساميّة، والأخرى المنحدرة من الشجرة اللغويّة الهنديّة ـ الأوروبيّة، يفسّر لنا ما واجهه مفكّرو العرب ومترجموهم من مشاكل وعوائق عند وضعهم فلسفةً ناطقةً بالعربيّة، أو عند تعريبهم التراث الفكريّ اليونانيّ والأجنبيّ بشكل عامّ. وإذا عدنا إلى تاريخ الفكر العربيّ القديم والحديث، وجدنا أنّ هذه المشكلة طُرحت على مرحلتين متفاوتتين زمنيًّا: الأولى في القرون الوسطى، وتحديدًا إبّان احتكاك الحضارة الإسلاميّة بالعلوم اليونانيّة الوافدة في القرن الثامن الميلاديّ. والثانية مطلع النهضة، في القرن التاسع عشر، إثر دخول نابليون إلى مصر وتبادل البعثات الثقافيّة بين الشرق والغرب.

---

(١) في هذا الخطّ اللغويّ، طرح علماء الألسنيّة أمثال هامبولد (Humboldt)، وريلكيه (Rilke) ورورباكين (Roubakine)، استحالة الترجمة بحدّ ذاتها وعدم صوابيّة نقل المعاني بأمان.

إنّ تاريخيّة مرحلة الترجمة الأولى تدلّ على عدم وجود حدود فكريّة فاصلة بين الحضارات. وهذا ما أدّى إلى توحيد على مستوى الفكر الدينيّ والفكر الفلسفيّ والثقافيّ، وكذلك على مستوى الرأي والكلمة. فنجم عن ذلك تأثّر إسلام النقل بالنصوص الفلسفيّة المترجمة، وتحوّله إلى إسلام العقل والاجتهاد. هنا تداخلت العلوم الإسلاميّة وتفاعلت، حتّى أمست جزءًا لا يتجزّأ من الثقافة العربيّة ـ الإسلاميّة. أمّا مرحلة الترجمة الثانية فقد تمثّلت في التوفيق بين موجبات التراث والأخذ عن الحضارة الغربيّة. فاختلط العلم بالعقيدة، ولم تعد تميّز بين معاني اللغة الأصل واللغة الفرع، لغة الترجمة والنقل.

وإن اختلفت ظروف الحدَثين وأطرهما حضاريًّا وثقافيًّا ولغويًّا، فإنّ ما واجههما من عقبات متنوّعة يتشابه إلى حدّ بعيد. فهناك العقبات اللغويّة ـ التركيبيّة والبنيويّة معًا، كذلك العقبات الاجتماعيّة والفكريّة مع ما تجرّه من تعارض بين العقليّات والعقائد.

* إنّ تركيب الجملة يختلف كمًّا وكيفًا من لغة إلى أخرى، أكان ذلك من حيث رصف الكلمات وشبكها أسماءً وأفعالاً وحروفًا، أم من حيث البنية العامّة لها. أوَلا نسمّي مثلاً جزءًا من علم النحو بالتحليل المنطقيّ للكلام؟ فهناك في الجملة العربيّة مسألة مظهرها (Allure)، وتقطيعها (Segmentation)، وطول ألفاظها، وتشكيلها، وإدغامها، عدا عن كتابة همزاتها؛ كلّها إشارات نحويّة تُبرز منطقها الخاصّ وأقيستها المميّزة. لذا فنحن لا نفهم وضعيّة جزئيّات كلّ جملة ومفرداتها إلّا في ضوء تركيبها المعنويّ ـ المنطقيّ. فإذا ما اعتمدنا الترجمة المعنويّة ـ التأويليّة (Traduction oblique) ربّما أسأنا الفهم، أو شوّهنا المعنى المقصود بعد تجاوزنا المبنى. وإذا تبنّينا الترجمة النقليّة ـ الحرفيّة (Traduction linéaire ou littérale) وقعنا في التباس من حيث التركيب والترادف، لا سيّما في حال افتقار اللغة المنقول إليها إلى مصطلحات وألفاظ مطابقة لتلك المنقول منها.

تطرّق المعرّبون والنقلة هنا إلى مشكلة المعاني والمرادفات، بعدما تدافعت والتبست عليهم مضامين العلوم الدخيلة ومعاني ألفاظها على مختلف أنواعها: الإنسانيّة، الاجتماعيّة، العلميّة والطبيعيّة. وتبيّن لهم أنّها تحمل في طيّاتها مفرداتٍ وألفاظًا مجهولة لديهم، لم تُلزمهم حياتهم العاديّة والفكريّة اللجوء إليها.

وهذا ما اضطرّهم سلوك طرق الاستعارة(٢) (Emprunt)، والنقل(٣) (Calque)، والاشتقاق(٤) (Dérivation)، والنحت(٥) (Composition, Néologie).

لخّص الفارابي طرق نقل الألفاظ هذه عند العرب باثنتين: إمّا معرفتها السابقة فتقع المشابهة بين اللفظ وما يقابله عندهم من معانٍ عاميّة؛ وإمّا جهلها، آنذاك يتمّ اختراع ألفاظ جديدة، أو الإشراك بينها وبين معانٍ أُخَر، أو تستعار ألفاظ غريبة ودخيلة تسهيلًا لعمليّة النقل(٦). لكنّ هذه الوسائل التي استُعْمِلت أدّت إلى جملة عوائق فكريّة ـ لغويّة، نذكر من أبرزها: ١ـ صعوبة فهم معنى اللفظة الغريبة المستعارة لدى قارئ يجهل اللغة الأجنبيّة أصلًا. ٢ـ خلل في اختيار المرادفات، إذ لا قواعد فكريّة حكمتها عند اختيارها، ولا إدراك لمعانيها لضبطها وتمييزها عن

---

(٢) نستخرج من النصوص المعرّبة عدّة نماذج عن الاستعارة مثل: ميتافيزقا: Métaphysique، أتاراكسيا: Ataraxie، قاطيغورياس: Catégorie، طوبيقا: Topique، ستاتيكي: Statique، أمنيزيا: Amnésie.

(٣) أمّا نماذج النقل فتدلّ على آلية جامدة عند نقل الألفاظ مثل: علم النفس الطبيعي: Psycho-physique، ما تحت الشعور: Subconscience، فوق ـ آليّ: Extra-mécanique.

(٤) كثر الاشتقاق مع الكندي الذي تأثّر بالترجمات العربيّة والسريانيّة التي سبقته مثل: اشتقاق لفظة هويّة وفعل هوّى من الضمير الجامد هو، وكذلك فعل أيّس من أيس، ولفظ إنّيّة من الإنّ، وماهيّة من ما هو إلخ... راجع منهجيّته اللغويّة في الفصل الأوّل. والاشتقاق هذا على أنواع: فمنه الاشتقاق من أسماء الأعيان استخدمه العرب في الدلالات على الفنون والعلوم ومصطلحاتها مثل التبويب والإبحار، وصنع مصدر من كلمة يُزاد عليها ياء النسب والتاء مثل الجاهليّة والربوبيّة. وهذا النوع هو اشتقاق أصغر، يليه اشتقاق كبير ترتبط بواسطته بعض مجموعات ثلاثيّة ببعض المعاني ارتباطًا مطلقًا غير مقيّد بترتيب، مثل جبر وجرب وبجر وبرج. وأخيرًا استعمل الاشتقاق الأكبر للتقارب في مخارج من مثل كشط وقشط، وللاتّفاق في الصفات من مثل سخر وصخر.
راجع في هذا الصدد علي عبد الواحد وافي، كتاب فقه اللغة، الطبعة السادسة، ١٩٦٨ لجنة البيان العربيّ، ص ١٦٩ـ ١٨٠.

(٥) كثرت الألفاظ المنحوتة في الترجمات الحديثة، مثل لفظة بينذة من بين والذات، وزمكنة من زمان ومكان، وادّهان من ذهن، وتحوعي من تحت ـ الوعي...
اختلفت وجوه النحت لتعبّر: إمّا نحت عن جملة بكلمة نحو بسمل وحمدل؛ وإمّا نحت عن عَلَم للدلالة على مرجعيّته مثل مرقسيّ نسبة إلى امرئ القيس؛ وإمّا نحت كلمة من أصلين مستقلّين للدلالة على معنى مركّب مثل ليس التي أصلها لا وأيس. المرجع السابق، ص ١٨٠ـ ١٨٢.

(٦) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص ١٥٨ـ ١٥٩.

مثيلاتها[٧]. ٣ـ تحوير الأفكار المنقولة (بخاصّة في العلوم الإنسانيّة والنظريّة)، وتغيير في مفاهيمها المركزيّة. ٤ـ عدم مجاراة مسألة التوازن بين المعاني الحسّيّة ـ العينيّة، وتلك الذهنيّة ـ المجرّدة، عند انتقاء اللفظ الفلسفيّ المناسب. ٥ـ إهمال مشكلة السوابق (Préfixes) واللواحق (Suffixes)، ممّا أوقع الالتباس والإبهام عند التحليل لضبط معاني النصوص وأبعادها.

هذه العيّنة من العوائق اللغويّة تدلّنا على الاختلاف البنيويّ بين اللغات الساميّة وتلك الهنديّة ـ الأوروبيّة، وهي نذيرٌ على غياب الفكر التحليليّ والنقديّ عند المترجمين بشكل عامّ، والنقلة بشكل خاصّ. فقلّما وجدنا مَن يعلّل منهم استعماله لهذا اللفظ أو ذاك، وقلّما وقعنا على تفسيرات تبرّر تخريجهم الألفاظ الفلسفيّة أو تفضيلهم انتقاء لفظ على آخر. فقد أخلّت الترجمات، سيّما الحديثة منها اليوم، بقواعد فكريّة وأخرى نحويّة. ربّما بانت الترجمة هنا عمليّة معقّدة، كونها تفترض الانتقال من عالم فكريّ إلى آخر له كيانه الخاصّ ونظرته المميّزة إلى الأمور. لكنّ هذا الافتراض يقتضي ثقافةً وعلمًا عند المترجم بلسان اللغة المنقول منها وفكرها، يخوّلانه تحليل النصوص وتجزئتها قبل نقلها، فضلاً عن تعليل الألفاظ المنتقاة والمرادفات المطابقة للمعاني الأصليّة. فالمسألة لا تقتصر على نقلِ مؤلَّفٍ أو نصّ، بل على تأمين وصول الرسالة والخطاب الفكريّ سالمَيْن.

* من جهتها أدّت العوائق الثقافيّة والحضاريّة والاجتماعيّة إلى تعقيد مشكلة

---

(٧) تحكّمت فوضى المرادفات بالنصوص المعرّبة، وبخاصّة عندما انتقى النقلة لفظة مرادفة واحدة قابلتها ألفاظ متعدّدة، مثل جعلهم لفظة عقل توازي **Intelligence, Raison, Entendement,** ولفظة مبدأ توازي **Principe, Doctrine, Théorème, Loi, Postulat** حيث تكافأت المعاني الأجنبيّة إزاء اللفظة العربيّة. كذلك فعلوا العكس حين أكثروا من المرادفات إزاء ترجمتهم لفظة أجنبيّة واحدة، مثل تعريب لفظة **Conscience** بـ: وجدان، وعي، شعور، إدراك...

يطرح علي سامي النشار مسألة الترادف بين مناصريها ومعارضيها. فهناك بعض الدواعي إلى الترادف كتعدّد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله. وكذلك تسهيل تأدية المعنى المقصود عند تساوي العبارتين معنًى. لكنّ منكريّ الترادف يحتجّون بأنّه يؤدّي إلى الاختلاف في الفهم والابتعاد عن أصل المعنى.

راجع كتابه مناهج البحث عند مفكّريّ الإسلام ـ دار النهضة العربيّة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، ص ٥١ـ ٥٢.

التعريب، وانتقاء اللفظ الفلسفيّ، عند مفكّري العرب. إذ كيف يفهم العقل العربيّ ما قاله أو ما أوحى به المفكّر اليونانيّ، وهناك ثمّة تباين بين الأطر الجغرافيّة والتاريخيّة والحضاريّة الفاصلة بينهما؟ فلغة كلّ منهما تعبّر عن نظام مجتمعهما، وأنماط حياتهما، ومعتقداتهما، وتاليًا عقليّتهما في تركيبها وتناميها. فهناك كلّيّات خاصّة بها، ومقولات تميّزها، للدلالة على النفسيّات والانفعالات السلوكيّة. لنأخذ مثلًا التقارب الحاصل بين منطق أهل اليونان ولغتهم برسومها وصورها وتحديداتها، وكذلك فكرهم العامّ بتعابيره وبيانه. فالمقولات العقليّة لا تعكس فقط ماهيّة فلسفتهم، بل طبيعة تفكيرهم ونمط حياتهم واعتقاداتهم التي أغنت أدبهم وأساطيرهم. ثمّ نأخذ بالمقابل لغة القبائل العربيّة الغنيّة بالمفردات الطبيعيّة - الصحراويّة، لنجد سطحيّتها تعكس سطحيّة حياتهم وسذاجتها ومادّيّتها. وهذا ما طبع عقليّتهم الساميّة بتعابير وألفاظ حسّيّة عينيّة، قليلة العمق في المعقول المحض، لا تكاد تلامس خطوط ما وراء الطبيعة إلّا في نطاق محدود الأفق. وأدلّتنا على ذلك أنّ معظم الألفاظ المعبّرة عندهم على حقائق كلّيّة، وأمور معنويّة، وظواهر نفسيّة، ترجع أصولها إلى عالم الحسّ والمشاهدة. لقد أبرز الفارابي هذا الاتّجاه، في تحليله لحدوث حروف الأمّة وألفاظها، حين ذكر أنّ «الحروف والألفاظ الأوّل علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها، فإنّ كلّ معقول كلّيّ له أشخاص غير أشخاص المعقول الآخر»[8]. ثمّ أضاف عند بحثه في أصل لغة الأمّة واكتمالها: «إنّ المحسوسات المتشابهة إنّما تتشابه في معنى واحد معقول تشترك فيه، وذلك يكون مشتركًا لجميع ما تشابه، ويُعقل في كلّ واحد منها ما يُعقل في الآخر...»[9].

لا نستطيع أن نفصل إذًا بين معاني المفردات العامّة ومدلولاتها الاصطلاحيّة - المعنويّة التي هي نتاج حضارات وعقليّات وأديان وثقافات مختلفة. وهذا ما يعقّد مشكلة انتقاء المصطلح ومشتقّاته، ويجعلها خاضعةً فلسفيًّا لعمليّة إدراك وفهم

(٨) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٣٧.
(٩) المرجع السابق، ص ١٣٩.

عميقين للمعنى الفلسفيّ ولإفرازاته ضمن أطر المذاهب والعقائد والأفكار المنسّقة في كلّ مدرسة. فإذا أنت أردت دراسة الفوارق والخلافات بين تيّارات فكريّة متمايزة، حتّى في حدود الأمّة الواحدة ونطاق الدين الواحد، كان عليك تحديد فهرس جامع لمفردات كلّ منها، تستشفّ من خلاله عقليّتهم ومنحاهم الفكريّ والحياتيّ. ومؤدّى هذه الفوارق اللغويّة ـ العقائديّة، نجم عنه مزيد من الفروقات المذهبيّة الكلاميّة والفقهيّة: أكان ذلك على مستوى التأويلات، أم على مستوى التشريعات. كذلك ولّد خلافات بين نظرة الفلاسفة والمتكلّمين إلى كلٍّ من معطيات الشريعة ومسلّمات الحكمة. أضف إلى ذلك الصراع اللغويّ ـ الفكريّ الذي ظهرت ملامحه بين النحاة أنفسهم (بين مدرستَيّ الكوفة والبصرة)، وبين النحاة والمناطقة الذين تفرّدوا بلغة تخصّهم وتعبّر عن مقولاتهم وقضاياهم وبراهينهم وأقيستهم.

هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى تجعلنا نطرح مشكلة اللغة على مستواها وبُعدها الفكريّ الثاني. فإذا ظلّ هذا الفكر عقيمًا وجدناه يعكس لغة عديمة الفائدة والإنتاج؛ وإذا بقيت هي مقدّسة، تعيش خارج إطار التاريخ والتطوّر، قرّبت الفكر من العقم وجمّدته. ما نبتغيه من بحث وضعيّتها: إثباتها أوّلًا لغةً فلسفيّة تقي الفكر من مزالق المبالغة الصوريّة، والذاتيّة الأهوائيّة، والخيال الجامح؛ وإبعادها ثانيًا عن كونها لغة تضليليّة تزيد التباعد بين الفكر الوضعيّ الإنتاجيّ واللفظ الفلسفيّ المعبّر والصريح. **إنّها دراسة إعداديّة نحو تحقيق فلسفيّ شفّاف ناطق بالعربيّة.**

تحتلّ إذًا هذه الإشكاليّة اللغويّة مكانةً أساسيّة بين المشكلات الفلسفيّة التي اعترضت وتعترض جلّ مفكّري العرب ومترجميهم. وتبان هكذا جديرة بالدرس والتحليل لأسباب ألسنيّة ـ منطقيّة وفكريّة ـ إبداعيّة، والتي تتجلّى في المسائل المتشابكة التالية:

١ - فرادة العلاقة بين موضوعي اللغة والفلسفة في الفكر العربيّ، إذ تُعتبر اللغة المستعمَلة فيه مزدوجة المعالم: إنّها مسألة فلسفيّة طُرحت مستقلّةً إلى جانب مسائل فكريّة أخرى، نظرًا إلى التباعد الحاصل بين توجّه أو طبيعة اللغة العامّيّة الرائجة وخاصّيّة لغة الفلاسفة في تكوينها. وهي في آن معًا مسألة لغويّة عانوا منها عند التعبير والخلق الفلسفيَّيْن في خطاب كانوا يفتقرون فيه

إلى المصطلح الفنّيّ (المنطقيّ والماورائيّ بنوع خاصّ). والمصطلح الفلسفيّ له عندهم مدّ تاريخيّ لا نفهمه سوى في إطار الجوّ الثقافيّ الذي عاشوا فيه، وعانوا في تظهيره وتركيبه وإبداعه من عوامل ذاتيّة أصيلة تمتُّ إلى جذور ساميّتهم وإسلامهم بعلاقة وثيقة، وأخرى خارجيّة دخيلة وفدت عليهم من الحضارات المنقولة إليهم عبر نصوص فكريّة وعلميّة ودينيّة. لذا وضعوا في هذا الصدد مؤلّفاتٍ ومقالاتٍ توحي بالقَدَر المركزيّ الذي كانت تشغله هذه المسألة اللغويّة وسط سائر اهتماماتهم الفكريّة والثقافيّة. وقد تميّزت هذه المصنّفات بالمقابلة أحيانًا بين خصائص اللسان العربيّ وسائر الألسنة، أو بين معنى اللفظة عند الفلاسفة القدماء وما آلت إليه من معنى عندهم، أو في كيفيّة محاولاتهم التعبير عن معانٍ فلسفيّة على عادة أهل لسانهم؛ فضلاً عن إيرادهم شروحاتٍ وتعليلات على نصوص منقولة ومعرّبة.

٢ - تعبير اللغة العربيّة عن عقليّة ساميّة لها نظرة خاصّة إلى الواقع بمفرداته وصوره وتراكيبه. وقد أدّت نظرتهم هذه إلى معالجة المشكلات الفلسفيّة وفقًا لتطلّعات وصيغ وأطر جديدة لم ترد أصلاً عند اليونانيّين. فالاختلاف قائم بين اللغتين العربيّة واليونانيّة في طبيعة تراكيبهما ومدلولاتهما وأبعاد ألفاظهما. هذا الأمر الذي قد يعدّل في مواقف بعض المستشرقين الذين لم يحكموا على نتاج العرب الفكريّ سوى من باب التبعيّة، أي اعتباره نتاج نقل أو تحليل تحريفيّ لما جاء على لسان اليونانيّين. والاختلاف يعود أيضًا إلى عوامل دينيّة وحضاريّة تداخلت مع الفكر العربيّ، وانخرطت في صلب مشاكله، لتوجّهه نحو مواضيع ومنهجيّات ونتائج مختلفة. ممّا يجعلنا نميّز عند تحليلنا مسائلهم الفلسفيّة بين موقف القدماء الأوائل والمشّائين المُحْدَثين منها، أو حتّى المتكلّمين والفقهاء[١٠].

٣ - البون والتمايز بين لغة النحويّين ولغة الفلاسفة والمناطقة، من حيث التركيب الدلاليّ، ومكانة كلّ لفظة في الجملة، والمعنى الضمنيّ وأبعاده اللغويّة،

---

(١٠) خذ مثالاً على ذلك مسألة السببيّة، وكيف تحوّلت من مفهوم التأثير والعلّيّة بتشعّباتها عند أرسطو، إلى العلاقة الطبيعيّة، العرضيّة لا الجوهريّة، عند المشائين، إلى علاقة التلازم لا الضرورة عند المتكلّمين الأشاعرة، إلى الربط بين الحكم وعلّته أو نتيجته عند الفقهاء.

الأعيانيّة ـ المادّيّة منها والذهنيّة ـ اللامادّيّة. هذا الاختلاف يفسّر لنا مدى تأثّر لغة الفلاسفة بالتركيب اليونانيّ للجملة الفلسفيّة، وذلك على صورة القضيّة (La proposition) الأرسطيّة، وللمفردات العامّة المستعملة على صورة المقولات الكلّيّة[11]. نتكلّم على هذا التفاعل اللغويّ، ونحن ندرك تمامًا أنّ كلّ ألسنيّة تكوّن في علائقها علمًا مستقلًّا، يتميّز عن كلّ تأثير فلسفيّ مباشر يبدّل من طبيعة تركيب جملتها أو يعدّل في ترتيب ألفاظها.

٤ - تجديد اللغة الفلسفيّة بغية استعمالها على مستوى التحقيق أو التعبير الفلسفيّ المعاصر، وكذلك على مستوى النقل والترجمة. فاللغة المبدِعة هي التي جديدها مستلٌّ من جذورها، دون أن تُعيق هذه الجذور من نموّها وإمكانيّة تطويرها؛ أي أن تكون لغة قادرة على التحديث الذاتيّ من أجل إبراز مقدرة الألفاظ على التعبير المتجدّد. فإمّا أن تكون اللغة وسيلة التواصل الثقافيّ والفكريّ، وإمّا أن تقطع الصلة بين التراث والحداثة، فتسقط معها كلّ إمكانيّة إبداع فكريّ.

٥ - فقدان المعجميّة المستقرّة المبتغاة توحيدًا لمصطلح فلسفيّ ـ تاريخيّ يُستمدّ من النصوص الأصيلة والقواميس القديمة، فيُحيط بأبعاد المعاني الأولى، ويسمح بتجديدها نحتًا واشتقاقًا وتركيبًا جديدًا، وفقًا للحاجات الفكريّة المستجدّة. وذلك دفعًا لكلّ اغتراب لغويّ بدأت تظهر مساوئه في الكتابات والترجمات العربيّة الحديثة، مبعدةً الفكر العربيّ عن أصوله وتراثه وفرادته. فاللغة تخضع لعوامل الزمان والتطوّر، إذ تنطوي على تنظيم قائم مُبطّن بتطوّر تاريخيّ حتميّ، لكنّها في كلّ آن واقع حاليّ ونتاج من الماضي معًا. إنّها وقفٌ كما شاءها ابن فارس، وهي اصطلاح واشتقاق ونحت أيضًا.

هذه العيّنة من المسائل اللغويّة ـ الفلسفيّة تدفع بنا إلى معالجة مشكلتنا على صعيد عدّة، وفي اتّجاهات مختلفة. فنحن نميّز بحثها أوّلًا على صعيد اللغة العامّيّة

---

(١١) إنّ مسألة اللغة، والجدل الذي قام حولها بين النحاة والمناطقة، احتلّت حيّزًا مهمًّا من كتابنا هذا نظرًا إلى أهمّيّتها، إبرازًا منّا لطبيعة العقليّة العربيّة والذهنيّة السامية إزاء اللغة واللسان العربيّين. راجعها في القسم الثاني من الفصل الثالث.

ـ العاديّة، ولغة الخاصّة ـ الفكريّة المجرّدة، أي كيفيّة انتقالها من مصافّها الأوّل وحالة العفويّة الكلاميّة، إلى مصافّها الثاني وحالة الوعي المنظّم للكلام. وهذا أمر لم يتحقّق إلّا مع تطوّر الفكر، وتوسّع دائرة الذهن، لتشمل مضامين مختلف المعاني على درجاتها وأبعادها كافّة. فإذا كانت الألفاظ منجم المعاني، فإنّ اكتشافها لم يتمّ دفعةً. لقد كان الأمر مُناطًا بتجاوز الفكر ظواهر الكلام والنصّ إلى بواطنه وتأويلاته في قراءات متتالية، وفي ضوء «العلوم الدخيلة» ومنهجيّاتها اللسانيّة والإنسانيّة. كذلك بنحتها لغةً فلسفيّة طبيعيّة ـ حسّيّة تتناول أفراد الأشياء وجزئيّاتها، ولغةً ماورائيّة ـ منطقيّة تشمل كلّيّات المعاني ومقولاتها الجامعة والمفرّقة. ثمّ تتناولها من ناحية ثانية مشكلةٌ فصلت بين النحويّين وأهل البيان، والمناطقة وأهل الفلسفة، أي نميّز فيها بين لغة البيانيّين ولغة البرهانيّين، أكان ذلك في اتّجاه بنية اللغة الفلسفيّة أم في اتّجاه طبيعة فلسفة اللغة عندهم وتاريخيّتها. نسير معهم في نشوئها، وتطوّرها، وتشعّبها إلى لغات فرعيّة وتعابير اختصّ بها متكلّموهم وفقهاؤهم وفلاسفتهم ومتصوّفوهم. وهذا ما يبلور اتّجاه العلاقات في لسانهم العربيّ ـ الساميّ بين اللفظ والمعنى، بين اللفظ ومرادفه، بين اللفظ واشتقاقه ونحته، أي بين المعنى الأوّل وما يعنيه والمعنى أو البُعد الثاني والثالث للفظة الواحدة. الأمر الذي يسهّل تصنيف مستويات بحث الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة:

- إنطلاقاً من المستوى اللفظيّ ـ الإنشائيّ، أي الوصفيّ والروائيّ، في نقل الخبر؛
- وصولاً إلى المستوى اللفظيّ ـ التفكيكيّ والتأليفيّ، أي التحليليّ والدرائيّ، في تأويل الخبر.

للمشكلة إذًا أبعادها اللغويّة ـ الفكريّة عند أهل البرهان والاقتباس، واللغويّة ـ الفقهيّة عند أهل الاستعلال والأصوليّة، واللغويّة ـ الصوفيّة عند أهل الباطن والكشف. وكلّها أبعادٌ لغويّة تنمّ عن عقليّات خاصّة طبعت اصطلاحات أصحابها ومصطلحات علومهم. كذلك تفسّر مواقف ونفسيّات أولئك الذين خرجوا من دائرة التطوير اللغويّ، محافظةً منهم على ذاتيّة اللغة وانتقادًا للدخلاء على أصالتها أمثال ابن تيميّة.

هكذا تبان إشكاليّة اللغة في الفلسفة:

- إشكاليّة نحويّة ـ بيانيّة على صعيدَيْ الالتزام والتجاوز ضمن النصّ الواحد.
- إشكاليّة علاقة بين النحو والمنطق على صعيدَيْ التركيب البنيويّ والبُعد المعنويّ.
- إشكاليّة طبيعة المصطلح عند كلٍّ من الفيلسوف، والمتكلّم، والفقيه، والمتصوّف، وكيفيّة استعماله.
- إشكاليّة علوم إسلاميّة ومدى تعبيرها عن اتّجاهات كلّ علم ومدرسة ومذاهبهما.

إنّها تجربة فكريّة عاشها هؤلاء وعانوا منها. ممّا يجعلنا نستنتج أنَّ:

* اللغة الفلسفيّة هي لغة عامّة وخاصّة، حسّيّة وعقليّة.
* اللغة الفلسفيّة هي لغة طبيعة وتطبّع، أصل وفرع.
* اللغة الفلسفيّة هي لغة بيان وبرهان، نحوٍ وقياس.
* اللغة الفلسفيّة هي لغة نقل وتأويل، ظاهرٍ وباطن.
* اللغة الفلسفيّة هي لغة عالَم وعالِم، كلّيّات ومقولات.

إنّ التطرّق إلى تحليل كلّ هذه العلاقات والتداخلات والأبعاد بين لغة وفلسفة، لكشْفٌ عن طبيعة لسان، وجوهر فكر، وسرّ عقليّة، اتّصف بها الفكر العربيّ ـ الساميّ. وهي تشابكات تُظهر واقع هذا الفكر، ماضيه وحاضره وكيفيّة بناء مستقبله، بواسطة لغة ما فتئت تطرح نفسها مشكلةً وإشكاليّةً أمامه. فكيف نشأت وتطوّرت؟ وكيف تشعّبت وتعقّدت؟ وما هي الخصائص والأبعاد التي اكتسبتها؟

نشوء الإشكاليّة اللغويّة وتطوّرها في الفلسفة العربيّة

أوّلاً ـ ظواهر الإشكاليّة اللغويّة وتعقيداتها

إنّ المرحلة الفكريّة ـ اللغويّة التي اتّسمت بالنقل والتعريب، ما فتئت مرحلة غامضة الأحوال والأبعاد، طالما لم يشبعها الدارسون تحليلاً ونقدًا. وإذا ما كنّا نودّ الوقوف على طبيعة اللفظ الفلسفيّ العربيّ من خلال مؤلّفات فكريّة وكلاميّة أو فقهيّة ونحويّة، فما علينا سوى رصد الألفاظ المستعملة في تلك الترجمات على مختلف مستوياتها. وهي أصلاً ألفاظ عوّل عليها المفسّرون والشارحون والعاملون في حقل الفلسفة من مفكّري العرب عند وضع أولى مصنّفاتهم، لا سيّما ما درج عليه المشاؤون في الإسلام.

وإذا نحن أجرينا قراءة أوّليّة في المصطلحات المستعملة عند هؤلاء، ورصدنا منحى شروحاتهم على فلسفة أرسطو بنوع خاصّ، نجدهم قد أدرجوا مجموعة مصطلحات طبعت أصلاً أعمال التراجمة والنقلة في ميادين الطبيعيّات والمنطقيّات والإلهيّات. ذلك دون إسقاط اتّباع التراجمة والنقلة الأساليب السائدة عينها: من رسم حرفيّ لجملة أرسطو حافظوا فيها، قدر المستطاع، على عدد ألفاظها (الأسلوب اللفظيّ)، إلى تقريب نسبيّ للمعنى اليونانيّ، في جملته، من الذهن العربيّ (الأسلوب المعنويّ).

كيف بنا نميّز مثلاً بين لفظ الكنديّ الفلسفيّ في فهرس مصطلحاته المجموع ضمن «رسالة في حدود الأشياء ورسومها»، ولفظ إسحق بن حنين وإسطاث؟

أوَلم يلتصق اسمه أحيانًا باسم إسطاث «المترجم المغمور» إلى حدّ المزج بينهما؟ ففي تعريفه لإسطاث، وقع الأب بويج في حيرة من أمره حين نقل إلينا اقتران الاسمين لدى بعض المستشرقين بقولهم «إسطاث الكنديّ» دلالةً على تقاربهما[1]. ومهما بلغ الأمر حدّ المغالاة، فالواضح أنّ الكنديّ تأثّر بترجمات إسطاث عند استعماله لمصطلحات درجت سابقًا وعُرفت قبل أن يطرحها في مؤلّفاته، عدا عن نسخه بعض الصيغ الكلاميّة التي أسهمت في نقل الفكر اليونانيّ وتعريبه[2].

كيف لا نأخذ بعين الاعتبار الرأي القائل أنّ معظم مصطلحات الفارابي المنطقيّة تشابهت، لا بل تطابقت أحيانًا، مع مفردات إسحق وابنه حنين، ويحيى بن عدي أو بشر متّى بن يونس؟ إنّهم «قريبو العهد بحياة الفارابي بل ومتّصل بعضهم أحيانًا به وأحيانًا أخرى جاء البعض عقبه»[3]. فهناك أسماء المقولات، وضروب القضايا والأقيسة والبراهين، تذكّرنا في مجملها بهؤلاء التراجمة الذين أسهموا في صناعة المصطلح الفلسفيّ ـ المنطقيّ والإلهيّ عند العرب.

أوَلم يذكر ابن رشد الأندلسيّ، كبير شرّاح أرسطو، أهمّيّة دور النقلة في سياق

---

(1) يقول بويج في هذا الصدد: «La lecture d'Eustathe et d'Al-Kindiy إسطاث الكندي qui fait un même personnage, a été, en effet, plusieurs fois acceptée; et les conséquences s'en font sentir dans les bibliographies...»
راجع مقدّمة تحقيقه لكتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد، دار المشرق، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص CXIX.

(2) يذكر ايفيري أنّ الكندي استعان بإسطاث المترجم ليفسّر له بعض المقاطع الصعبة:
«Al Kindī may also consulted Astat for explanation of difficult passages»
راجع كتابه: «Al Kindi's metaphysics - state university of New York Press, Albany 1974, P.125 -126.
إنّ هذين التفاعل والالتباس أدّيا ببعض الباحثين، مثل أنطوان سيف، إلى حدّ إنكار الجدّة في فهرس مصطلحات الكندي، والذي بيّن أنّها استعملت من قبل إسحق وإسطاث قبله. راجع كتابه «الكندي ـ مكانته عند مؤرّخي الفلسفة العربيّة» دار الجيل، بيروت، ص ٨٣ وما بعدها، حيث يورد شواهد لفظيّة مقارنة تثبت ذلك اللغط.

(3) ذكر محقّق جُمَع الفارابي المنطقيّة، رفيق العجم، عند طرحه منهجيّتها، ما يتشابه به أسلوب الفارابي مع أسلوب الناقلين، وكذلك ما يتميّز عنهم به. راجع ذلك في مقدّمة تحقيقه لكتاب «المنطق عند الفارابي» الجزء الأوّل، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٦ وما يليها.

طروحاته عندما أورد أسماءهم لمامًا وفي كلّ فصل من تفسيره ما وراء الطبيعة؟ ذكر ترجمة إسحق في مقالة الألف الصغرى، ونظيف بن أيمن في مقالة الألف الكبرى، وإسطاث في مقالات الباء والجيم والدال والهاء والزاي والطاء والياء، وترجمة ثانية بعد أبي بشر متّى في كتاب اللام(٤).

عند اتّباع الأسلوب اللفظيّ وفاءً للمعنى، واجه المترجمون وأوائل الشارحين مشكلة المصطلح الفلسفيّ بحدّ ذاته. نقلوها كما هي نقلاً آليًّا لافتقارهم إلى المرادفات في مرحلة أولى. فنجد إسحق مثلاً يستعمل لفظ «قاطيغوريا، وباري أرميناس، وأنالوطيقا، وسلجسموس»(٥). ويحذو الفارابي حذوه، كما ابن سينا وابن رشد من بعده، وكأنّ الأمر قد أمسى تقليدًا متّبعًا. ثمّ إنّ هؤلاء قلّما ميّزوا بين مختلف معاني اللفظ الواحد وتدرّجاته الطبيعيّة، والمنطقيّة، والإلهيّة - الماورائيّة، مثل لفظ «الهيولى» الذي ارتدى عند أرسطو أكثر من معنى وبُعد فكريّين. ودليلنا على ذلك ما ذكره ابن سينا نفسه، كيف أنّه قرأ «ما بعد الطبيعة» لأرسطو أربعين مرّة دون أن يقف على حقيقة مراميه، ولم تنفتح عليه أغراضه سوى بعد اطّلاعه على شروحات الفارابي(٦).

إنّ أساليب التعبير اليونانيّة التي عصت مضامينها على الذهن العربيّ، إن دلّت على شيء فعلى تراث مكتمِل الجوانب والمواضيع والمنهجيّات، بينما كان الفكر العربيّ آنذاك ينشأ ويتنامى. من هنا وجب علينا أن نعتبر مرحلة النقل المشار إليها مرحلةً تأرجحت بين نقل مصطلح أصيل ووضع اصطلاح مرادف، سوف يتمّ تبلوره وصقله فيما بعد على يد فلاسفة العرب أنفسهم وعلى امتداد قرون.

لكن السؤال المطروح أمامنا يبقى في إطار مشكلة اللفظ الذي انتقاه التراجمة: هل يدلّنا على المعنى المقصود أصلاً؟ وهل توصّلوا إلى استيعابه؟ أم أنّهم

---

(٤) جمع محقّق كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد هذه الأسماء ضمن إطار تحليله لكيفيّة انتقال ماورائيّات أرسطو إلى ابن رشد. مرجع سابق للأب موريس بويج، تقديم تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ص CXXVII وما بعدها.

(٥) راجع هذه العيّنات اللفظيّة في المنطق في مقدّمة كتابنا «ابن رشد - تلخيص منطق أرسطو» دار الفكر اللبناني، طبعة ثانية، بيروت ١٩٩٢، المجلّد الأوّل ص ١٤١.

(٦) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، القسم الأوّل، ص ١٢٩.

استعملوا لاشعوريًّا، وبفعل طبيعة لسانهم، ألفاظًا يُراد بها معانٍ أُخَر تقصدها اللغة العربيّة والعقليّة الساميّة؟

من المؤكّد القول إنّ الفلسفة اليونانيّة لم تصلنا صافيةً ضمن أطر مصطلحاتها وحقولها الدلاليّة، إنّما حُوِّلت عن مسارها من خلال محاور وبُنى اللغتين السريانيّة والعربيّة. حوّرتها عقليّة المترجمين الذين عكسوا، في النصوص المنقولة، جوانب من حضاراتهم ودياناتهم وآفاق لغاتهم المختلفة. فأمست نصوص هؤلاء مسرحًا لحوار الحضارات، وللتفاعل بين عائلتي اللغات الهنديّة ـ الأوروبيّة وتلك الساميّة. وإذا شئنا أن نستشفّ خصائص هذه اللغة الفلسفيّة بالعربيّة، فما علينا سوى العودة إلى أبرز مصطلحاتهم المختارة تعريبًا للنصوص المنطقيّة والإلهيّة. وهاك أمثلة عنها:

- ففي المنطقيّات ميل أكيد نحو المصطلح الحسّيّ النابع من الواقع العينيّ، من الحمل والربط والقول والجوهر، إلى المحمول والمربوط والمقول والعَرَض.

- وفي الماورائيّات عدم قدرة على التعبير عن مجرّدات الذهن اليونانيّ، نظرًا إلى ارتباط اللغة بأصولها المتجذّرة في عالم المادّة، ومن ورائها الفكر المعبّر عن واقعه المحدود ـ المشروط بأدوات المكان والزمان، والكمّ والكيف، والفصل والوصل[٧].

أما أثر هذه الترجمات فيبان جليًّا في ضوء اختلاف الدارسين حول طبيعة نشوء النحو العربيّ ومنابعه. فمن قائل إنّ تركيب الجملة وبنيتها عكس عبارة أرسطو وقضيّته المنطقيّة[٨]؛ ومن مُلمِح إلى تكوين القواعد العربيّة على نمط القواعد السريانيّة. يقول الشحّات سيّد زغلول في هذا الصدد: «وإذا كان المسلمون قد تأثّروا بالسريان (بعد اليونانيّين) فيما اتّخذوه لضبط لغتهم وإعرابها، فإنّ السريان كانوا وراء المنهج الذي اتّخذه النحاة لكتبهم؛ ذلك أنّهم كانوا يشتغلون بالفلسفة والعلوم اليونانيّة في مدرسة جنديسابور، ولقد أدّى ذلك إلى أن أصبحت المعارف اليونانيّة منتشرة بين الفرس شائعة فيهم. يذكر ابن خلدون في

---

(٧) إنعكست خصوصيّات هذا الفكر وتجلّت في نظريّة المعرفة عند فلاسفة العرب التي لم تتحرّر يومًا من عقل فعّال مفارق بقي المصدر الأساس في عمليّة التجريد.

(٨) سوف نتوسّع في طرح مسألة العلاقة بين النحو والمنطق في الفصل الثالث.

مقدّمته أنّ أصحاب صناعة النحو كسيبويه والفارسي من بعده، والزجّاج من بعدهما، كلّهم عجم في أنسابهم، وإنّما ربّوا في اللسان العربيّ. فاكتسبوه في المَربى، ومخالطة العرب، وصيّروه قوانين وفنًّا»[9].

وبمنأى عن كلّ فلسفة دخيلة، أو فكر منطقيّ وما ورائيّ مجدّد، لا بدّ لنا من الاعتراف بأنّه كان للغة العربيّة مسلكان أساسيّان حدّدا مسارها وطبائعها، بنيتها وخصوصيّاتها. الأوّل: قبل اختلاطها بالعلوم الوافدة حين طبعتها الحياة الجاهليّة وعقليّة العرب الأوائل. والثاني: حين أعطى القرآن مضامين جديدة للألفاظ القديمة، وأضفى عليها طابع المعاني الروحانيّة والماورائيّة إلى جانب الطابع الماديّ ـ العمليّ والبديء.

* **المسلك الأوّل**: إنّ اللفظ الفلسفيّ لم يولد من عدم، إنّما أتى امتدادًا طبيعيًّا للغة الجاهليّين التي يعترف الفارابي ـ دون تسميتها كذلك ـ بأنّها كانت لغة العوام وأصل اللغة. لذا فقد وجد من «الأفضل أن تؤخذ لغات الأمّة عن سكّان البراري منهم»[10]، لأنّ العُجمة لم تخالطها واللحن لم يتفشَّ في ثنايا نحوها. ثمّ يضيف: «وأنت تتبيّن ذلك متى تأمّلت أمر العرب في هذه الأشياء. فإنّ فيهم سكّان البراري وفيهم سكّان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مئتين. وكان الذي تولّى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلّموا لغتهم والفصيح منها من سكّان البراري منهم دون أهل الحضر... وهم قيس وتميم وأسد وطي ثمّ هُذيل، فإنّ هؤلاء هم معظم مَن نقل عنه لسان العرب»[11]. ويؤيّد ابن خلدون منبع اللغة هذا حيث حافظت على صفائها، نظرًا إلى بُعد قريش ومَن جاورها من القبائل عن تخوم أهل العجم. يقول: «كانت لغة قريش أفصح اللغات العربيّة وأصرحها لبُعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم ثمّ مَن اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم»[12].

(9) الشحات سيد زغلول، السريان والحضارة الإسلاميّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٥، ص ١٢٥ـ١٢٦.

(10) الفارابي، كتاب الحروف، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(11) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(12) إبن خلدون، المقدّمة، دار القلم، بيروت، د.ت.، ص ٤٦١.

إذا كانت بنية العقل العربيّ، في أدوارها الأولى، طُبعت بعقليّتهم الساميّة، فاللغة الجاهليّة هي التي بلورتها، تلك التي عهدناها عند أهل البادية، أهل الأعراب الفطريّة التي لم تزيّفها شوّاذ لغة الأعاجم الوافدة[١٣]. إنّها اللغة الحسّيّة التي قامت على أساس المُعَايَن بالحسّ والمشاهدة، وليس على ما ورائهما من معانٍ مستشفّة؛ فهي قليلة العمق في المقولات العقليّة. وإن صادفنا ألفاظًا دالّة على حقائق معنويّة ثابتة أو ظواهر نفسيّة، فإنّها ترجع إلى عالم الحسّ والخشونة الصحراويّة اللذين طبعا حياة الجاهليّ ونسجا طباعه. هذه النزعة المادّيّة ـ الحسّيّة في نقل المشاهَد وتصوير معانيه، جعلت الجاهليّ لا يتكلّف في لفظه، كما لا يغوص في الكشف عن خفايا النفس محلّلًا. لقد طغت على شعره الصفة التقريريّة، فغلب السرد على التحليل، والعرض على التعمّق في المعاني. إنّه أسلوب الرواية الذي امتدّ ليطبع العقل الفلسفيّ في صِيَغه الأولى، والمتأثّر مباشرة بعمليّة النقل ذات الألفاظ الجامدة الباهتة.

إنّ ضعف التحليل والتعليل الذي عكسته اللغة العربيّة في تركيباتها الأولى، يعود إلى طبيعة العقل العربيّ الذي لم ينظر يومًا إلى الكائنات نظرة شاملة موحّدة، عكس العقل اليونانيّ المعمّم والمجرِّد. فإذا تبصّر مثلًا في أمر، أو استكشف حالةً، لا يذهب إلى حدّ الاستغراق الفكريّ، إنّما يقف على مواطن خاصّة أو جانبيّة استثارت إعجابه أو دغدغت مخيّلته. هذا المنحى أضفى طابع الخطابة على كلامه الشاعريّ ذي النغم الرنّان[١٤]. فإذا بالمعنى الذهنيّ ينقلب هيئةً أو

---

(١٣) ينتقد الجابري هذا الإطار الجاهليّ الضيّق للغة، ويدعو إلى تجاوزه إذا نحن رغبنا في التطوير وفتح الآفاق. يقول: «إنّ جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودًا بحدود عالم أولئك الأعراب... إنّ لا تاريخيّة اللغة العربيّة وطبيعتها الحسّيّة معطى واقعيّ تاريخيّ يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح...» راجع كتابه تكوين العقل العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(١٤) يردّ بلاشير هذه الظاهرة إلى عوامل بيئيّة وراثيّة: «فالعربيّ بحكم وراثته يحبّ الكلام وسماع النطق الجيّد، والبدو تبعًا لنوع معيشتهم مدعوّون إلى تنمية الميل للفصاحة، فإنّ اللغة العربيّة أداة قويّة وغنيّة بالأصوات التي تدفع إلى التماس الأنغام الإيقاعيّة والجمل القصيرة أو على العكس إلى الأطناب الذي يزيد حشو الكلام من قيمته. كما أنّ حياة الصحراء تساعد على نمو الموهبة الخطابيّة...» راجع كتابه تاريخ الأدب العربيّ، العصر الجاهليّ، ترجمة إبراهيم كيلاني، دار الفكر، د.ت.، ص ٤٨.

صورة خياليّة، وإذا بالحالة النفسيّة تتجمّد لوحةً أو مشهدًا مصوَّرًا، وبالطبيعة الخارجيّة تتحوّل إلى مجسّم مرئيّ. فلا نعود نميّز بين عالمي الخارج والداخل إلاّ لمامًا، ولا نستطيع النفاذ إلى أبعد من معطيات الحسّ المحدودة. وقد كان للقرآن فضل إخراج هذه اللغة، بمجالاتها الضيّقة، إلى حيّز الرمز والايحاء والبُعد الروحيّ - الماورائيّ.

* **المسلك الثاني**: إنّ مفاعيل القرآن، وإن بدت متشعّبة في مختلف ميادين الحياة، قد ظهرت مؤثّراتها في العلوم الإنسانيّة واللسانيّة معًا. فهي أصابت بنية اللغة ومضامينها، وحوّلتها من لغة احتكاك بالظاهر إلى لغة إدراك بالبواطن، حتّى بات مقياس اللغة العربيّة يتجسّد في الحدّين والوجهين معًا. لذا اعتُبر القرآن المصدر الثاني في تقعيد اللغة، بعد لغة الأعراب التي صُنّفت مصدرًا أوّلاً زمنيًا. وهذا ما يحدونا إلى اتّباع الرسم المرحليّ لمسيرة اللغة في تحوّلاتها على النحو التالي:

اللفظة العربيّة الجاهليّة + اللفظة الدينيّة الإسلاميّة ⟵ البُعد اللفظيّ المتكامل قبل طروء المعنى الفلسفيّ عليه.

لقد أدّى هذا التحوّل اللغويّ إلى تطوّرين: تنظيميّ - كمّيّ ومعنويّ - كيفيّ.

● حصل التطوّر الكمّيّ حين هُذّبت اللغة بنيةً، وأُسقِطَتْ منها مفردات لتحلّ أخرى مكانها إلى حدّ جعلها شاملةً محيطة بالمعنى المجازي إلى جانب ذلك الحقيقيّ، أي العقليّ إلى جانب الحسّيّ(١٥). وما أكثر الآيات التي أحاطت بالعقل، والحكمة، والبصيرة، والتفكّر، والحقّ، والباطل، واليقين، مثل الآيات:

- ﴿بَلِ الإنسَانُ على نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (سورة القيامة، ١٤)
- ﴿وَمَا يَسْتوي الأعمَى والبَصِيرُ﴾ (سورة غافر، ٥٨).
- ﴿إنَّ في ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقوْمٍ يَتفَكَّرُونَ﴾ (سورة الزمر، ٤٢)

---

(١٥) راجع في هذا الصدد: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٤٥. وكذلك: «الفهرس الموضوعيّ لآيات القرآن الكريم»، محمّد مصطفى محمّد، مطبعة الأديب البغدادية، ١٩٨١.

- ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغني من الحَقِّ شَيْئًا﴾ (سورة النجم، ٢٨)
- ﴿ولا تَلْبِسُوا الحَقَّ بالبَاطِلِ وتَكْتُمُوا الحقَّ وأنْتُم تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة، ٤٢)

وكذلك قُلْ عن سائر وظائف العقل ومفاعيله وعلومه مثل الآيات:

- ﴿الرَّحْمَنُ. علَّم القُرْآنَ. خَلقَ الإنْسَانَ. عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾ (سورة الرحمن، ١ـ ٢ـ ٣ـ ٤)
- ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ ويُعَلِّمُكَ مِن تأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ (سورة يوسف، ٦)
- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهَاتٌ... وما يَعْلَمُ تأويلَهُ إلاّ اللهُ والرَّاسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ (سورة آل عمران، ٧)

وهكذا تفتّحت آفاق العقل العربيّ وتوسّعت لتشمل ميادين الحياة، المادّيّة منها والمعنويّة، العاطفيّة والعقليّة، العمليّة والخلقيّة، ذلك كلّه ضمن إطار حياة الإنسان والإنسانيّة والطبيعة الكونيّة الأصليّة التي تحيط به.

● أمّا التطوّر الكيفيّ فقد تجلّى في ازدواجيّة المعنى بين ظاهر وباطن، ممّا أدّى إلى شقّ المذاهب بين أهل النقل وأهل العقل. فنحن في القرآن نواجه دلالة النصّ من جهة، ودلالة معقول النصّ من جهة ثانية. وهذا أمر استدعى التأويل العقليّ أو تفسير القرآن بالقرآن[١٦]؛ ممّا روّج استعمال القياس الفقهيّ ضبطًا للعلاقة بين اللفظ والمعنى، بين المنطوق أو ما يتبادر إلى الفهم من عبارته نفسها من غير حاجة إلى قرينة داعمة، والمدلول أو ما تفسّره آية أخرى أو تأويل جائز فقهًا.

ومن المسائل اللغويّة التي تفرّعت عن إسهام القرآن في ضبط علوم اللسان، حرصُ النحويّين العرب على العودة إليه أصلاً لغويًّا صافيًا من كلّ عُجمة. وقد ذكَر

---

(١٦) يورد ابن رشد مجموعة شواهد قرآنيّة توجب النظر العقليّ أو القياسيّ. راجع كتاب فصل المقال، تحقيق ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، ص ٢٧ وما يليها.
لكنّ ابن تيمية لم يستسغ طريقة إقحام القياس تأويلاً أو برهانًا في الدين. راجع كتابه في الردّ على المنطقيّين، تقديم سليمان الندوي، نشرة عبد الصمد الكتبيّ، بمباي، ١٩٤٩، ص ٤٣٧ وما يليها.

ابن خلدون، في معرض تحليله لنشأة علوم النحو، أنّ ما جرّ العرب إلى تقعيدها خشيتهم «أن تفسد تلك المَلَكة (اللسانيّة) رأسًا ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم. فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك المَلَكة مطّردة شبه الكلّيّات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويُلحقون الأشباه بالأشباه»[١٧]. لذا باتت مصداقيّة القرآن عاملًا جمّد، إلى حدّ بعيد، محاولات تطوير اللغة خارج معطياته وأطره ومبانيه ومعانيه. وهي إحدى المشكلات اللغويّة التي عاناها أهل الفكر والترجمة والنقل عندما اضطرّوا إلى الخروج على التقليد اللغويّ وطرق التخريج اللفظيّ، فطرحوا لغة فكريّة ذات أبعاد فلسفيّة تجاوزوا فيها المألوف من اللفظ والتركيب. وهذا ما أدّى من ناحية ثانية إلى تضارب مدارس النحويّين وتصارعها حول أصول القواعد وتفرّعات تصريف الأسماء والأفعال.

إنّ نشوء العربيّة، واتّباعها هذين المسلكين، أدّيا إلى لعبها حصرًا دور المرجعيّة الأحَديّة الجانب بوجهيها الثابت والمتحوّل. فهي على ثباتها الأصل الصالح لكلّ قاعدة؛ وسائر مشتقّاتها، من علوم لسانيّة وتخريجات لفظيّة، فروع. وهي في إمكانيّة تحوّلها، مجموعة جذور كلاميّة وموازين فعليّة تستطيع أن ترتدي معًا طابعي الحسّيّ والعقليّ، العلميّ والعمليّ، النظريّ والتطبيقيّ.

لكنّ تخوّف البعض من قصور العربيّة عن تناول مقتضيات الفكر وعلومه، وجمود اللفظ على بداءته، كان وما زال له ما يبرّره عند أهل الفكر. فهؤلاء وجدوا أنفسهم، ماضيًا وحاضرًا، يعيشون أزمة لغة عند تطرّقهم إلى ميادين الفلسفة ومواضيعها، إذ هم غير مزوّدين بما يستأهل هذه المواد من ألفاظ ومرادفات وصيغ بيانيّة ضروريّة لإيفاء غرضهم حاجاته. إنّهم مُلزمون، في مضمار اللغة، من أن يغرفوا من مادّة الأصل في مجالها التداوليّ الأعرابيّ، أو أن يتمثّلوا بالأشباه والنظائر في مفردات القرآن ومعانيه. وهذا التحديد الحصريّ طرح إشكاليّة لغويّة، أفرزت فيما بعد ازدواجيّةً بين لغة النحويّين ولغة الفلاسفة إلى حدّ المشاحنة والسجال المستمرّين[١٨].

(١٧) مقدّمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٥٤ .

(١٨) راجع طبيعة هذه الازدواجيّة، أبعادها ومفاعيلها، في الفصلين الثاني والثالث.

ثانيًا ـ طبيعة الطرح اللغويّ عند فلاسفة العرب وعلمائهم

هلاّ اعتبرنا الطرح اللغويّ ـ الفلسفيّ أحد نتائج حركة النقل والترجمة وآثارها؟ لقد واجه مفكّرو العرب النصوص الفلسفيّة المترجمة في غموضها وصعوبة فهمها أو إجلاء مراميها. فأدركوا الفوارق، ليس فقط بين العقليّتين، إنّما بين اللغتين أيضًا، وذهب الأمر ببعض فقهائهم ومتكلّميهم إلى حدّ اعتبار الفلسفة علمًا دخيلاً يقلب مفاهيم الإسلام ونظمه الذاتيّة الخالصة.

تُرى من أين يبدأون: هل من تحليل المعنى أم من تركيب المبنى؟ هل من طبيعة الدالّ أم من جوهر مدلوله؟ شغلتهم مشكلة اللفظ الفلسفيّ، قدر ما شدّتهم الفلسفة بمنطقها وما ورائيّتها. وإزاء المشكلة اللغويّة، انقسموا إلى فئات واتّجاهات، يصحّ ربّما جمعها وتصنيفها وحصرها في طرحين:

● الأوّل غير مباشر، قد يمثّله الكنديّ، وابن سينا، والغزالي، الذين أبرزوا طرحهم اللغويّ من خلال جملة تعاريف، وتحديدات، وتحليلات لغويّة، لمختلف المصطلحات الفلسفيّة بنوع خاصّ. غايتهم من ذلك عدم ولوج مواضيع أبحاثهم إلاّ بعد إجلاء معاني أو مضامين ألفاظها، وتثبيتها تاليًا إلى جانب وجوه استعمالها المختلفة[١٩]. وكذلك قد يمثّله أصحاب الرسائل والكتب المفهرَسة التي وضعت تعريفاتها تثبيتًا لألفاظ مختلف العلوم كالآمدي والجرجاني.

● والثاني مباشر، قد أجاد في بلورته وتميّز الفارابي من خلال «كتاب الحروف» الذي سنفرد له حيّزًا مهمًّا من بحثنا، وابن خلدون الذي خصّ في «المقدّمة» فصولاً بحث فيها طبيعة علوم اللغة ومناحيها عند العرب، منذ جاهليّتهم وحتّى اكتمال دولتهم ونضوج علومهم.

---

(١٩) راجع هذا النوع من الطرح اللغويّ عند علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة. فالقاضي عبد الجبّار مثلاً لم يطرح مواضيع التكليف، والتوليد، والمعرفة، والفعل... إلاّ بعد أن توقّف عند تحديدات كلّ منها لغةً وشرعًا واستعمالاً.
كذلك اتّبع الغزالي المنهج عينه في المستصفى إذ صدّر أصول الفقه وأقطابه بتعريفات حدّ الحدّ والعلم والواجب... أنظر لاحقًا، في هذا الفصل، تحليل نماذج من «الطرح اللغويّ غير المباشر» كما أسميناه.

١ ـ الطرح اللغويّ غير المباشر

إمتاز أسلوب الفلاسفة اليونانيّين بالمنحى التأويليّ للفظ الفلسفيّ. ونعني به أخذه على ظاهره في مرحلة أولى استدراجًا لمعناه الحسّيّ ـ الطبيعيّ، ثمّ النظر في مدلوله الباطنيّ في مرحلة ثانية استقراءً لبُعديه الصوريّ والعقليّ. وكأنّ في الأمر ازدواجيّة تعكس درجات المعرفة وتدرّج الذهن في الكشف عنها. كذلك قُلْ عن العلاقة القائمة بين مفردات الجملة الواحدة: أوّلها علاقة نحويّة، وثانيها علاقة منطقيّة. فها هو أرسطو في كتابي «المقولات» و«العبارة» يحدّد في الأوّل معاني الألفاظ ـ المقولات على مختلف مستوياتها، ويُبرز في الثاني مكانة كلّ جزء ومفردة من الجملة نحويًّا، ليتطرّق لاحقاً إلى العلاقة المنطقيّة بين مختلفها في الجملة ـ القضيّة. لقد تناول مثلاً مقولة «الجوهر»، قسمته معيّنًا بالأشخاص المشار إليها، ثمّ حلّل مكانته المنطقيّة بين الكلّيّات مثل الأجناس والفصول[٢٠]. أمّا «الجملة» نحويًّا، والتي أضحت «قضيّة» منطقيًّا، فهي تتجلّى في القول الجازم البسيط والمركّب، ثمّ في القضيّة المثلّثة الأجزاء[٢١]. كذلك فعل في حقل الماورائيّات حين حدّد معنى اللفظ الواحد على مختلف مستوياته المعرفيّة: الحسّيّة منها، والعقليّة، والحدسيّة، والكيانيّة، ومن خلال مصطلح الجوهر بالذات[٢٢].

كان لا بدّ للتراجمة والنقلة من مراعاة هذا الأسلوب الفلسفيّ ـ اللغويّ، والذي انعكس بدوره على أسلوب تعاطي مفكّري العرب مع الفلسفة. لكنّ عاملاً جديدًا طرأ على الصعيد اللغويّ، ألا وهو بيانيّة اللفظة الفلسفيّة في اللغة العربيّة؛ إذ لها لغويًّا منحى أو أكثر خاصّ بالعربيّة، لم تعهده في معظم الأحيان المضامين المعنويّة اليونانيّة. وبذلك أضحى للفظ الواحد ثلاثة أبعاد: يتمثّل الأوّل بالمعنى اليونانيّ، والثاني بالمعنى العربيّ، والثالث وقد انقلب مزيجًا من الاثنين معًا بعد أن طغى عليه الطابع اللغويّ لفترة طويلة فأُسقِط أو كرّس مطوّرًا.

---

(٢٠) منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصريّة، ١٩٤٨، الجزء الأوّل، كتاب المقولات، ص ٧ ـ ٨ .

(٢١) منطق أرسطو، عبد الرحمن بدوي، كتاب العبارة، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٢٢) إبن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلّد الثالث، كتاب اللام، ص ١٤٠٦ وما بعدها.

هكذا وُلد المصطلح الفلسفيّ - العربيّ **مخضرمًا**، موفّقًا بين بُعدي اللغة والفلسفة، أي بين مضمون معاني الفكرين اليونانيّ والعربيّ. ممّا أسفر عن نشأة اتّجاهات جديدة في التعاطي مع الفلسفة بالذات. فإذا حلّلنا مثلاً معنى «الموجود» كما تطرّق إليه الفارابي في «كتاب الحروف»، توصّلنا إلى طرح جديد في تعريفه بفعل طبيعة مضمونه اللغويّ الأصيل.

+ المعنى اليونانيّ = يعتبر النحو اليونانيّ «Eivαι» **فعلاً هو مصدر سائر الاشتقاقات**، لذا فهو يكوّن مثالاً أوّلاً[٢٣]. وقد استعمله أصحابه «في الدلالة على الأشياء كلّها، لا يخصّون بها شيئًا دون شيء... وفي الدلالة على رباط الخبر بالمخبَر عنه... من غير ذكر زمان. وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطًا في زمان محصّل ماض أو مستقبل استعملوا الكَلِم الوجوديّة، وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن»[٢٤].

++ المعنى العربيّ = ويعتبر اللسان العربيّ أنّه **اسم مشتق من الوجود والوجدان**. وهو يُستعمل عندهم مطلقًا ومقيّدًا... فالموجود المستعمل عندهم على الإطلاق قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكّن منه في ما يُراد منه ويكون معرّضًا لما يُلتمس منه... وأمّا الذي يُستعمل مقيّدًا في مثل قولهم وجدت زيدًا كريمًا أو لئيمًا فإنّما يعنون به عرفت زيدًا كريمًا أو لئيمًا لا غير»[٢٤].

+++ المعنى الفلسفيّ الجديد = يتوصّل الفارابي إلى القول، انطلاقًا من البُعد اللغويّ المشتق للموجود، أنّه يدلّ على معنى لم يصرَّح به، لذا فقد «فُهم أنّ **الوجود كالعرض في موضوع**. أو تُخُيِّل أيضًا فيه أنّه كائن عن إنسان... كقولنا وجدت الضالّة وطلبت كذا أو وجدته ووجدت زيدًا كريمًا أو لئيمًا. فإنّ هذه كلّها تدلّ على معانٍ كائنة عن إنسان إلى آخر»[٢٥]. بذلك أمسى «الموجود» **يلعب دور العَرَض**، وفعل «**الوجود» دور الإضافة**.

---

(٢٣) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١١١.
(٢٤) المرجع السابق، ص ١١٠.
(٢٥) المرجع السابق، ص ١١٣.

هذه هي حال كلّ مصطلح نشأ في ظلّ الترجمات ليجمع إمّا بين المعنى اللغويّ اليونانيّ وذاك العربيّ، أو ليجمع بين المعنيين وذاك الدينيّ ـ الإسلاميّ. ممّا أسفر عن ولادة طائفة من الألفاظ الفلسفيّة الجديدة بمعانيها وأبعادها، تخلّلتها محاولات دؤوبة تبنيًا للفظ الفلسفيّ ـ العربيّ بالذات. وهي مرحلة اتّصفت بنقل اللغة العربيّة من حالتها العاميّة ـ العفويّة إلى حالة التفكير المنظّم لها على صعيد المحتوى المعرفيّ. فكان أن تداخل المنطق والماورائيّات، وعلى درجات، بالنحو والكلام والفقه. إنّها مرحلة ممارسة العقل العربيّ دوره في بلورة قوالب ذهنيّة للعلوم الإسلاميّة على مختلف مستوياتها. وهاك شواهدها في مختلف العلوم الفكريّة والدينيّة معًا.

(أ) في الفلسفة

* إتّبع **الكندي** (٨٠١ـ ٨٧٢ م) هذا المنحى، لا بل كرّسه، ليلعب دور ناقل[٢٦] للمصطلح الأرسطيّ، كمفسّر وشارح له بلغته العربيّة، وعقليّته الساميّة، وروحيّته الإسلاميّة. وبخطّه هذا أفسح المجال أمام التمييز بين العلوم الشرعيّة النقليّة كالكلام والفقه، والعلوم العقليّة الفلسفيّة والمنطقيّة. لكنّ اللغة التي عبّرت عن مختلف هذه العلوم بشقّيها، والمصطلح الذي استُعمل لتحديد أغراضها ومناحيها، وَحّدا بينها، إلى حدّ أنّ الكنديّ عرّفها متداخلة: «لأنّ في علم الأشياء بحقائقها (أي علم الفلسفة) علم الربوبيّة وعلم الوحدانيّة وعلم الفضيلة»[٢٧]. وقد أوضح غرضه هذا حين استحضر أقوال القدماء ليستعين بها «على مجرى اللسان وسُنّة الزمان»[٢٨].

---

(٢٦) رغم نفي هنري كوربان (H. Corbin) كون الكندي مترجمًا، فإنّ العديد من المؤرّخين العرب أكّدوا هذا الأمر، واعتبروا الكندي أحيانًا من حذّاق المترجمين.
راجع في هذا الأمر كتاب «النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة»، حسين مروّة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، الجزء الثاني، ص ٥١ حاشية (١٠).

(٢٧) رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربيّ، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله». ص ١٠٤. لقد وجد مصطفى عبد الرازق في تقسيم الكندي هذا للمعرفة «توجيهًا للفلسفة الإسلاميّة منذ نشأتها». راجع في هذا الصدد كتابه «فيلسوف العرب والمعلّم الثاني»، القاهرة، ١٩٤٥، ص ٤٦ .

(٢٨) المرجع السابق، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، ص ١٠٣ .

أمّا طبيعة منهجيّة الكنديّ هذه في الطرح اللغويّ فقد تُرجمت على صعد مختلفة وبوسائل عدّة، ذلك عن طريق تحديد معاني المصطلحات الفلسفيّة بطريقتين متداخلتين، مباشرة وغير مباشرة. فأورد مثلاً حدود الألفاظ ورسومها في رسالة خصّها لهذا الغرض، واتّبع المنهجيّة التحديديّة عينها في سائر رسائله، لكن تحت عناوين فلسفيّة تحليليّة ووفقًا لضروب برهانيّة مختلفة. ورغم نواقص هذه التحديدات، وغموضها أحيانًا، أو قصورها عن تأدية المعنى بمجمله، فقد برزت ظاهرة الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة الناطقة بالعربيّة معه، نظرًا إلى الاختلاف الحاصل بين معنى المصطلح الفلسفيّ اليونانيّ بتدرّجاته التصاعديّة وبُعده اللغويّ بتعرّجاته في اللسان العربيّ.

شعر الكنديّ بهذا البون بين عمق اللفظ الفلسفيّ وسطحيّة اللفظ عينه لغةً، فحاول التقريب، إلى حدّ النقل، مستحدثًا لغة مزيج بين البُعدين، مراجعًا المعاني وفقًا لمصادرها الأفلاطونيّة حينًا والأرسطيّة أحيانًا. وبمحاولته هذه مهّد لهذا التخريج، مكرّسًا استعمال مصطلحات قديمة بإلباسها مضامين جديدة، دخلت وقولبت العقل العربيّ أدواتٍ لغويّةً تعبّر عن عمليّات معرفيّة ذهنيّة مختلفة. ذلك مثل تلك المستعملة في ميدان المنطق من مقولات الجوهر، والكمّيّة، والكيفيّة، والمضاف، والزمان، والمكان. كذلك تلك المشتركة بين حقلي المنطق والماورائيّات والمجموعة تحت اسم «الكلّيّات الخمس» من جنس وفصل ونوع وعرض عامّ وشخص، والتي تكوّن مجموعةَ الحدّ.

(*) المنهجيّة التحديديّة المفصّلة (غير المباشرة)

● **التحديد ضمن الحقل المعنويّ الواحد:** مثل تحديد معنى «المطالب العلميّة الأربعة» «هل» ومجالها البحث عن الإنّيّة، و«ما» عن الجنس، و«أي» عن الفصل، و«لِمَ» عن العلّة التماميّة[٢٩]. وكذلك تحديد معاني الكلّيّات الخمس مجتمعةً تحت مقولة الجوهر ومقابلها العرض، أو مفصّلة من خلال «الواحد» المقول على كلّ كلّيّة وعليها جميعها[٣٠].

(٢٩) رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠١.
(٣٠) المرجع السابق، ص ١٢٦ وما يليها.



• **التحديد بالمقابلة**: مثل تحديد «الوحدة» بواسطة ما يقابلها كمفهوم «الكثرة» إذ لا يمكن أن نفهم الوحدة دون ما تعني من توحيد للكثير، كذلك لا يمكن أن نجد كثرة بدون وحدة جامعة بين أجزائها وأبعاضها[٣١]. وقد سَلكَ الكنديّ هذا المبدأ عند تحديده الألفاظ المتقابلة أصلاً وضمنًا، كالأيس والليس، الذاتيّ وغير الذاتيّ، الأزليّ والمتحرّك الفاسد إلخ. . .

• **التحديد السّلوب**: مثل تكريس طبيعة «الأزليّ» الواحدة، الثابتة والرئيسة، بسلبه ما يناقضه. فهو لا جنس له، ولا يفسد، ولا يستحيل، ولا يمكن أن يكون جرم، فلا يقع في زمان أو في حركة. إنّه بسيط لا يحتمل التركيب أو سائر ملحقاته من كمّ وكيف[٣٢]. وهي طريقة اتّبعها أفلاطون حين أنكر على برميندس إمكانيّة وحدانيّة طبيعة «الكائن» وثباتها، إذ لا نستطيع ضمنًا إنكار الحركة والكثرة فيه جدليًا.

• **ثنائيّة التحديد وطريقة السبر والتقسيم**: مثل تقسيم الوجود إلى وجودين: حسّيّ وعقليّ، والأشياء إلى كلّيّة وجزئيّة؛[٣٣] وسبر الشيء على أنّه ليس علّة كون ذاته فلا يخلو: «من أن يكون أيسًا وذاته ليس، أو يكون ليسًا وذاته أيس، أو يكون ليسًا وذاته ليس أو يكون أيسًا وذاته أيس»[٣٤]. وهي طريقة عهدناها أيضًا عند فلاسفة اليونان تحت اسم ثنائيّة التفريع «Dichotomic»، استعملوها لاستيعاب ما ينطوي تحت الجنس الأعلى من أجناس سفلى وأنواع وفصول وأشخاص.

• **تحديد مدلولات الألفاظ على مستويات عدّة**: مثل تحديد «الوحدة» على صعيد الكثرة الموحّدة، وعلى صعيد الوحدة في المقولات[٣٥]؛ وكذلك «الواحد» على صعيد العدد، والاسم، والإضافة، والكمّيّة[٣٦]. وهذه التراتبيّة عائدة إلى

(٣١) المرجع السابق، ص ١٣٣ وما يليها.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١١٣ وما يليها، كذلك ص ١٥٣ حيث جمع الكندي كلّ الصفات والنعوت التي لا نستطيع إلصاقها بالأزليّ. كما أثبت بالمنحى عينه طبيعة الواحد، راجع ص ١٦٠.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٠٧ وما يليها.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٢٣ وما يليها.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٣٣ وما يليها.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٤٦ وما يليها.

طبيعة المصطلح الفلسفيّ المتدرّج وفقًا لدرجات التجريد والفصل بين عالمي الطبيعة وما وراءها. فهناك الكائن الموافق لطبائع الكون الماديّة، والكائن الرياضيّ ـ المنطقيّ المستّل والمتصوَّر، والكائن الأنطولوجيّ المرتبط أساسًا بالمحسوس، أو الذي لا مثال له في الواقع إنّما يعقله الذهن كالمبادئ الأولى وفكرة الله.

● **التحديد التحليليّ ـ التأليفيّ**: مثل استنفاذ معاني «الواحد» بالمقارنة مع معاني الحركة، والاسم، والعقل، والنوع، والعنصر، وتحليل مضمون كلّ منها[٣٧]؛ ثمّ إعادة تحديد سائر المقولات مجتمعة[٣٨]. بذلك يكون الكنديّ قد شمل بهاتين الطريقتين مجمل مضامين المصطلح، متشعّبةً بأبعادها الفلسفيّة كافّة، الطبيعيّة، والمنطقيّة، والماورائيّة، متوَّجةً بالإلهيّة منها.

● **التحديد التخصّصيّ**: مثل إفراد رسالة «في النفس»، وتفصيل معانيها عند كلّ من فلاسفة اليونان[٣٩]؛ وكذلك إفراده رسالة «في العقل»، وتقسيمه إيّاه إلى أربعة أنواع تقابلها وظائف مختلفة[٤٠].

● **التحديد العلميّ**: مثل جمعه «كمّيّة كتب أرسطوطاليس» في رسالة حدّد فيها معاني مواضيع مصنّفاته في المنطقيّات، والطبيعيّات، وما بعد الطبيعيّات، والأخلاقيّات، والرياضيّات، متوقّفًا أخيرًا عند «علم الجوهر»، منفردًا ومتّصلاً بمركّباته، مع ما يقابله من علوم مميَّزة[٤١]. وهي طريقة عُرف بها أوائل المشائين الذين كرّسوا علوم وتعاليم أرسطو، فنقلوها ممنهجةً لتكوّن جزءًا لا يتجزّأ من تراثهم الفكريّ والعلميّ.

(**) المنهجيّة التحديديّة الجامعة (المباشرة)

بعد أن طوّر الكنديّ مجمل هذه التحديدات عبر تحليلات برهانيّة وجدليّة، عاد وجمعها في رسالة واحدة تحت عنوان «في حدود الأشياء ورسومها»[٤٢]،

---

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٥٤ـ ١٥٩ .

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٠ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٧٠ وما يليها.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٣٥٣ وما يليها.

(٤١) المرجع السابق، ص ٣٧٠ وما يليها.

(٤٢) تسرّب الشكّ إلى نفوس الباحثين حول مدى صحّة نسبة هذه الرسالة إلى الكندي نظرًا إلى =

مكتفيًا فيها بإيراد مضمون ما درج تعريفه في «الرسم» عند اليونانيّين والجامع الكلّيّات الخمس: الجنس والنوع والفصل والشخص والعرض العامّ، أو بعضها فقط. من هنا جاءت هذه التحديدات رسومًا مقتضبة إلى حدّ ما إذ هي تحديدات وصفيّة عامّة، يكتنفها الغموض لالتباس معانيها في النصوص المنقولة، أو لصعوبة إدراكها واضحةً أصلاً عند أرسطو بالذات. وقد تناولت أكثر من مادّة فلسفيّة متشابكة إذ شملت:

- ميدان الطبيعيّات مثل ألفاظ الطبيعة ـ الجرم ـ الهيولى ـ العنصر ـ الأسطقس ـ الفلك ـ المماسة ـ الحرارة ـ البرودة ـ اليبس ـ الرطوبة ـ الرائحة.

- ميدان المنطقيّات مثل ألفاظ الجوهر ـ الكمّيّة ـ الكيفيّة ـ المضاف ـ الحركة ـ الزمان ـ المكان ـ الإضافة (وهي من المقولات) ـ الرأي ـ المؤلّف ـ الصدق ـ الكذب ـ المُحال ـ الكلّ ـ الجزء ـ البعض ـ الظنّ ـ اليقين ـ الخلاف ـ الغيريّة ـ الاتّصال ـ الانفصال.

- ميدان الإلهيّات مثل ألفاظ العلّة الأولى، العقل، النفس، الإبداع، الهيولى، الصورة ـ الفعل ـ الجوهر ـ الأسطقس ـ الواحد ـ الأزليّ ـ الفلك ـ الفلسفة (الأولى).

- ميدان النفسانيّات مثل ألفاظ العقل ـ النفس ـ الفعل ـ العمل ـ الاختيار ـ التوهّم ـ الحاسّ ـ الحسّ ـ القوّة الحسّاسّة ـ المحسوس ـ الرويّة ـ الرأي ـ الإرادة ـ

= فرادة أسلوبها وعدم تصديرها كسائر الرسائل كما أوردها تحقيق أبو ريدة. فهلّا اعتبرت تحديداتها تلخيصات جامعةً لما جاء في مختلف مضامين معظم الرسائل كما بيّنا؟ أم أنّها تبقى جزئيّة لا تُلمّ إلّا بمعنى خاصّ فقط؟ يتفاوت الجواب على هذا السؤال بتفاوت مضمون كلّ رسم على حدة. لكنّ نشرة عبد الأمير الأعسم الأخيرة للرسالة، والتي أوردناها كاملة في ملحق النصوص المختارة، أزالت هذا الغموض، إذ أكّد المحقّق «نسبة الرسالة إلى الكندي، تلك النسبة التي تشكّك فيها أبو ريدة... فإنّ النصّ الذي بين أيدينا يبدأ بديباجة وينتهي بخاتمة» راجع كتابه المصطلح الفلسفيّ عند العرب، المؤسّسة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٨. هنا نورد كيف يعرّف ابن سينا في «إشارة» الرسم قائلاً: «وأمّا إذا عُرّف الشيء بقول مؤلّف من أعراضه وخواصّه التي تخصّ جملتها بالاجتماع فقد عُرّف ذلك الشيء برسمه». الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، القسم الأوّل، ص ٢٥٥.

الغريزة ـ الوهم ـ القوّة ـ الفهم ـ الظنّ ـ العزم ـ الخاطر ـ المحبّة ـ العشق ـ الشهوة ـ الغضب ـ الحقد ـ الضحك ـ الرضا ـ الفضائل.

ـ ميدان الأخلاقيّات مثل ألفاظ العمل ـ المحبّة ـ الاجتماع ـ الصديق ـ المحبّة ـ العشق ـ الفضائل الإنسانيّة (الحكمة ـ النجدة ـ العفّة).

وُسم أسلوب هذه الحدود والرسوم، ليس فقط بعدم الترتيب الدلاليّ، إنّما أيضًا بالتفاوت مضمونًا طولاً وقِصَرًا، غموضًا ووضوحًا. وهي تتصف بالخصائص العامّة التالية:

١ - تحديدات مبنيّة على المعاني اليونانيّة مثل تحديد «النفس»، و«الجوهر»، و«الفلسفة»، في جزء منها، على طريقة أرسطو، دون إهمال المضامين الأفلاطونيّة[٤٣].

٢ - تحديد الكلّ بالجزء مثل تحديد الهيولى بأحد معانيها فقط، أو تحديد اللفظ بإحدى وظائفه، مثل التعريف بقوى النفس من خلال فاعليّتها كالحاسّ والحسّ والقوّة المحسوسة أو ما يترتّب عنها من مدرّكات كالمحسوس[٤٤].

٣ - تحديد اللفظ بشكله كا«لجرم»، أو بتكوينه كا«لعنصر»[٤٥].

٤ - تحديد اللفظ نسبةً إلى أصله ومتفرّعاته مثل تحديد العمل، والحسّ، والجزء[٤٦].

٥ - تحديد المتقارنات والمتشابهات مثل «العقل» (= جوهر)، و«الطبيعة» (= حركة)، و«الفلك» (= عنصر)، و«الانفصال» (= تباين المتّصل)[٤٧].

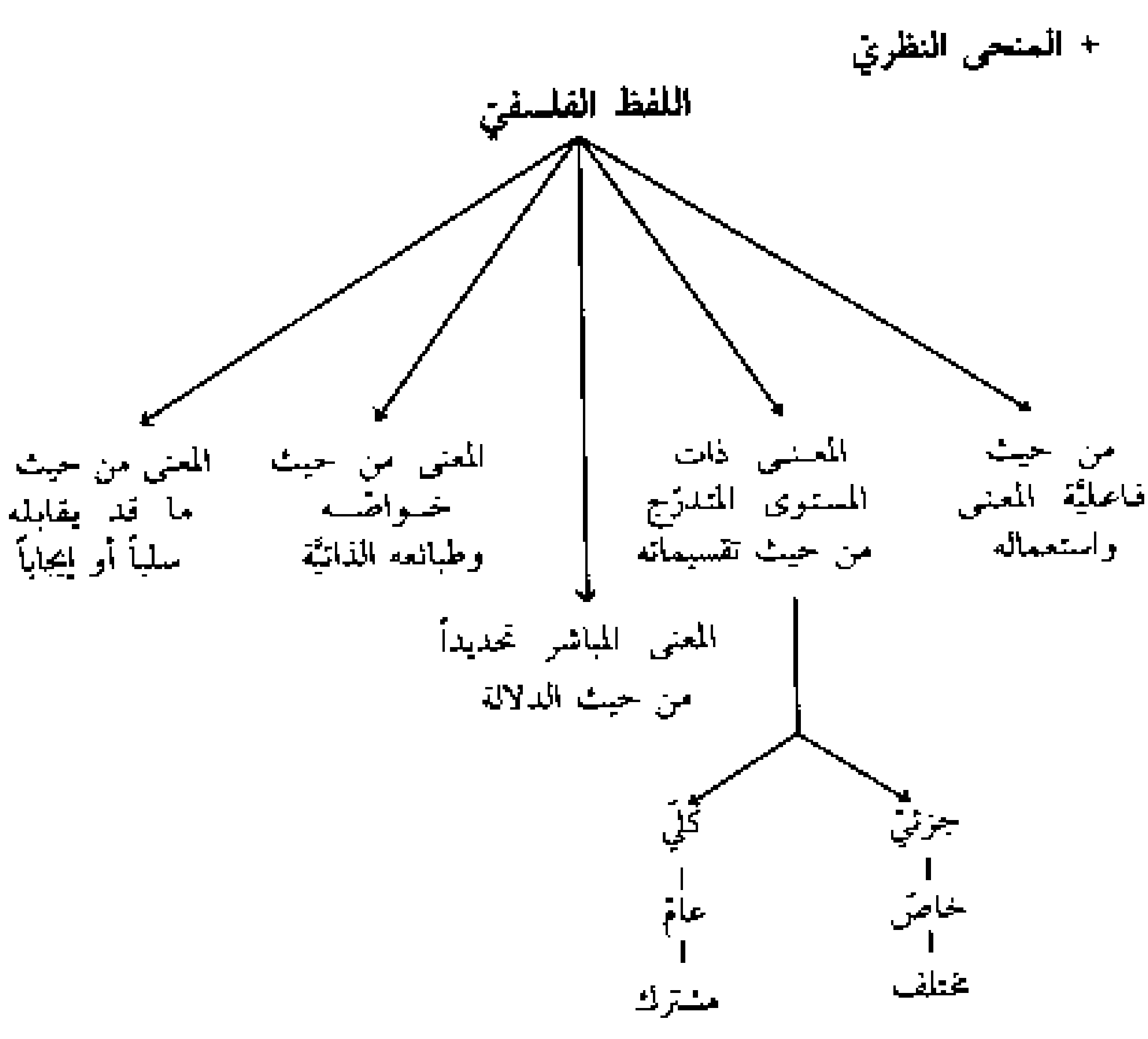
---

(٤٣) رسالة الكندي «في حدود الأشياء ورسومها»، ص ١٦٥، ١٦٦، ١٧٢
(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦٦، ١٦٧.
(٤٥) المرجع السابق، ص ١٦٥، ١٦٦.
(٤٦) المرجع السابق، ص ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠.
(٤٧) المرجع السابق، ص ١٦٥، ١٦٩، ١٧٦.

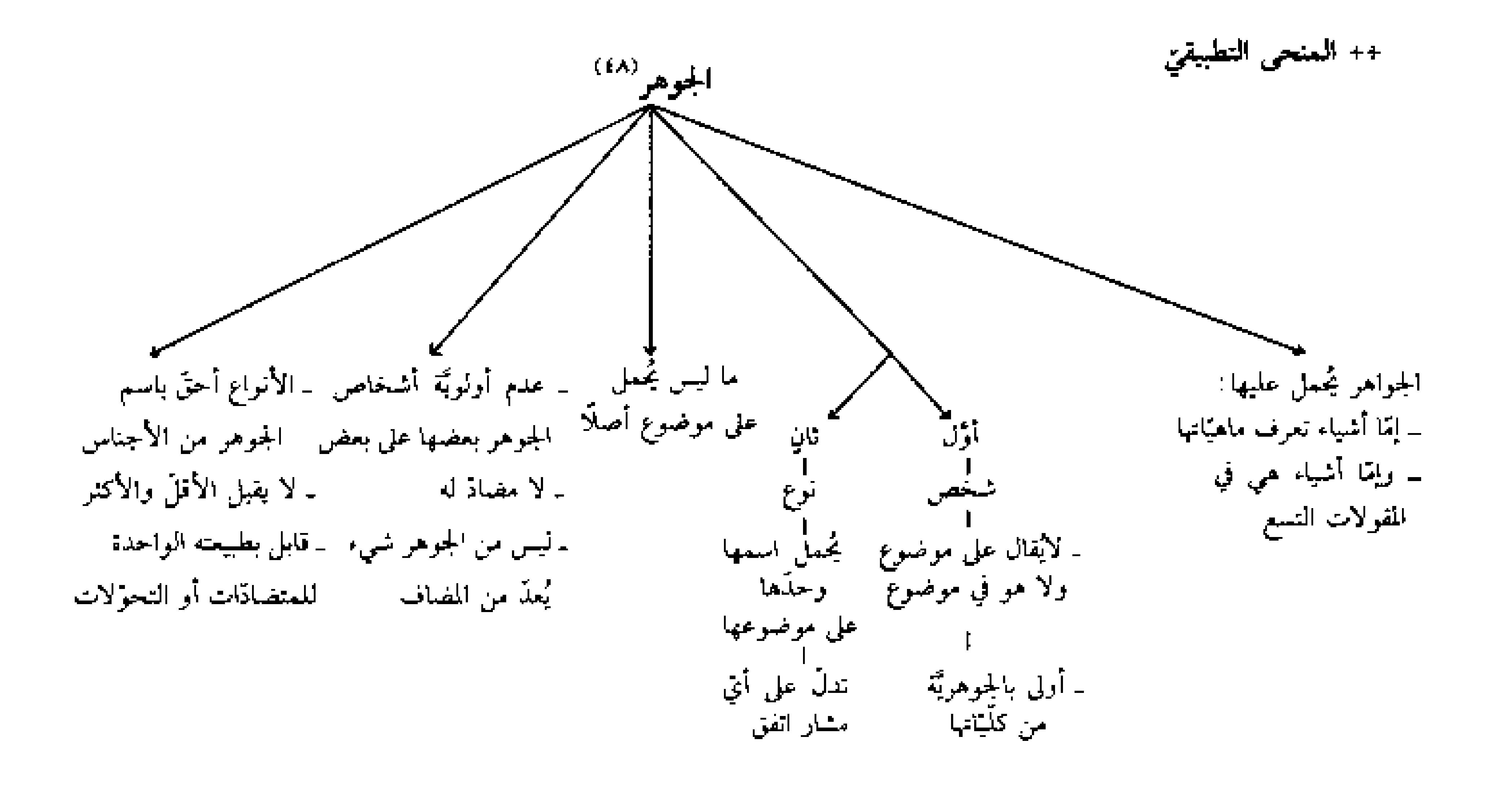
(***) منهجيّة التخريجات اللفظيّة

إنّ تدافع الألفاظ الفلسفيّة عبر الترجمات، وتداخلها بالمفردات اللغويّة العربيّة، أرغم الكنديّ على اتّباع نهج النحويّين في التخريج اللفظيّ، ونقل الاصطلاح، عند تعذّر الوضع، تأديةً للمعنى الفلسفيّ الذي كانت تفتقده اللغة العربيّة أصلاً. وهو تقليدٌ درج عليه التراجمة نظرًا لحاجتهم إلى المرادفات والمقابلات من أسماء متواطئة ومتّفقة ومشتقّة. وقد اضطرّته طبيعة اللفظ الفلسفيّ إلى تبنّي هذا النهج، كونه يتضمّن، عدا معناه المباشر، معانٍ وتحديدات تشمل أصنافه وتدرّجاته ومقابلاته ومؤثّراته. وإذا شئنا جمع هذه المعاني، رسمناها على الشكل التالي مثالاً أوّلاً يُحتذى، وطبّقناها على أحد الألفاظ كالجوهر:

+ **المنحى النظريّ**



++ المنحى التطبيقيّ



(٤٨) إقتصرنا في تعريفات الجوهر على مدلوله المنطقيّ عند أرسطو كمقولة أساسيّة رئيسة تنطوي تحتها سائر المقولات التسع.

أمّا أبرز طرق التخريج التي اتبعها الكنديّ، فهي تتلخّص كالآتي:

١ - **توليد الألفاظ وتحديثها**: وهي ميّزة طبعت أسلوب معظم مفكّري العرب الأوائل، نظرًا إلى انتقال مضمون الألفاظ العربيّة من مدلولها اللغويّ العامّ إلى مدلولها الفلسفيّ الخاصّ. فقد سهّلت عليهم هذه الطريقة استعمال ألفاظ مُتداولة يستسيغها اللسان وإن هُجر بعضها مع تقدّم الزمن. ذلك مثل لفظة مقولة، صورة، قنية، جوهر، عرض، نوع، شخص، عنصر... كلّها جامعة أصلها اللغويّ القديم وبُعدها الفلسفيّ الذي يطابق أحد تعاريف أرسطو لها في علمي المنطق والماورائيّات.

٢ - **نقل الألفاظ تعريبًا واستعارتها مجازًا**: وهي طريقة استعملها أيضًا أوائل المترجمين والفلاسفة العرب إلى جانب الطريقة الأولى، ذلك لأنّهم افتقدوا إلى المرادفات حينًا وإلى شموليّة اللفظ أكثر من معنى أحيانًا. وعندما وقفوا على الفوارق والدقائق في تعرّجات مضمون اللفظ الواحد، تخلّوا عنها تدريجًا، دون إغفال إيراد ما قد يوازي معانيها في العربيّة: هناك لفظ «قاطوغورياس» عرّفه أنّه «على المقولات»[٤٩]؛ ولفظ «باريارمانياس» الذي يعني «على التفسير»[٥٠]؛ ولفظ «أنولوطيقى الأولى» أي «العكس من الرأس»؛ و«أنولوطيقى الثانية» «المخصوص باسم أفوذقطيقا ومعناه الإيضاح»؛ و«طوبيقا» أي «المواضع يعني مواضع القول»[٥١] إلخ... وهي محاولة قام بها الكنديّ وأمثاله وفاءً للمعنى الأرسطيّ، فإن أساء اختيار المرادف، أبقت اللفظة اليونانيّة المنقولة لعارفها المعنى واضحًا لا لبس فيه. وقد أجاد استعمالها في «رسالة حدود الأشياء ورسومها»، مُرفقًا المعنى اليونانيّ بما يوازيه في العربيّة[٥٢].

٣ - **الاشتقاق والنحت**: وهما يكمّلان الطرق السابقة تأديةً للمعنى على مستوياته

---

(٤٩) الكندي، «رسالة كميّة كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، ص ٣٦٥
(٥٠) المرجع السابق، ص ٣٦٦ .
(٥١) المرجع السابق، ص ٣٦٧ .
(٥٢) هكذا نجد أيضًا: الهيولى هي الجوهر (ص ١٦٦)، الفنطاسيا هي التوهّم (ص ١٦٧)، الأسطقس هو العنصر (ص ١٦٨)...

كافّة. فاللفظ الفلسفيّ، كما أشرنا إليه شكلًا ومضمونًا، يتدرّج من المعنى الحسّيّ إلى الوجدانيّ فالذهنيّ، ومن الأخسّ إلى الأشرف أو العكس تبعًا لمقتضيات البحث: أكان في عمليّة المعرفة صعودًا، أم في عمليّة إعادة رسم خطّ تسلسل الكائنات هبوطًا. «فالأيس» مثلًا بحاجة إلى موجِد، واشتقاقًا هو «المؤيِّس الذي فعلُهُ «التأييس» إلى حدّ يقابل فعل الله علّة الكون وغايته: «فإنّ تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره»[٥٣]. كذلك القول في الضمير «هو» الذي اشتقّ منه فعل «التهوّي» الذي يصلح لله وحده إذ يعني الخلق: «علّة التهوّي هي من الواحد الحقّ»، وهو «المبدِع جميع التهوّيات»[٥٤]. أمّا النحت فاستعمله الكنديّ ليستجيب بخاصّة إلى تمييز أرسطو بين المسائل الفلسفيّة وكيفيّة السؤال عنها، مثل طرحه العلل الأربعة وما يقابلها من مطالب علميّة. فهناك مثلًا «ما» الباحثة عن الجنس، وعنها لفظة «ماهية» المركّبة مع الضمير «هو».

إنّ تخريجات الكنديّ تشير كلّها إلى مواجهته، مع المترجمين والنقلة، مشكلة إنشاء لغة فلسفيّة ضمن اللغة العربيّة ومن خلالها، تخالف قواعدها وبناها حينًا، وتتآلف معها أحيانًا. لكنّ هذه اللغة لم تكن مهيّأة لتقبّل البُعد الفلسفيّ في شقّيه النظريّ والعمليّ، أو أقلّه في الشقّ الأوّل منهما. وهذا ما أبرز صعوبة إيجاد مرادفات تؤدّي دقائق المعاني الفلسفيّة، ممّا اضطرّهم إلى النقل والاستعارة، تاركين اليونانيّة على حالها تعريبًا. وقد انعكست هذه المشكلة تأرجحًا في التحديد الذي طال أو قصُر، إلى حدّ دفع بالخَلَف إلى إفراد رسائل ومصنّفات خصّوها لهذا الغرض، كما فعل الفارابي في «الحروف» و«الألفاظ المستعملة في المنطق». فانتقلت الإشكاليّة اللغويّة من المزج بين المعاني في اللفظ الواحد أحيانًا، إلى مرحلة أكثر وضوحًا حيث رُكّزت الألفاظ، وأُفردت، وصُنّفت وفقًا للمواد الفلسفيّة ذاتها.

* طرح ابن سينا (٩٨٠ـ ١٠٣٧ م) بدوره، وبطريقة غير مباشرة أيضًا، معاني

---

(٥٣) رسالة الكندي في الفاعل الحقّ الأوّل التامّ والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ص ١٨٣.

(٥٤) المرجع السابق ص ١٦٢؛ كذلك اشتقاق «الكمّيّة» من لِمَ في البرهان العليّ، و«الكيفيّة» من مقولة «كيف»، و«الكمّيّة» من «كم»...

الألفاظ، محدِّدًا مضامينها الفلسفيّة وأحيانًا الكلاميّة والفقهيّة منها. وما تميّز به طرحه هذا، لا سيّما في الإشارات والتنبيهات، أنّ التحديدات اللفظيّة بدأت تتضح معه وتتسع مضامينها طولاً وعرضًا إلى حدّ استيعابها مجمل معاني اللفظ الواحد ودقائقه. وهذا ما كان يُبرز حاجة اللغة الفلسفيّة، حتّى عصر ابن سينا، إلى تثبيت لمعاني مفرداتها، واختراع لألفاظ جديدة، كي تفي غرض الشرح والتحليل والتعليل معًا استنفاذًا للمعنى(٥٥).

وقد حدّد ابن سينا معاني ومغازي اللغة بوجه عامّ في «كتاب الشفاء»، ورأى فيها وجهين: إعلاميّ، واستعلاميّ، على صعيد مشاركة الغير بواطن النفس، مضيفًا أنّ خاصّة الإنسان «تصوّر المعاني الكلّيّة العقليّة المجرّدة عن المادّة كلّ التجريد»(٥٦). طبّق هذا المنحى العقليّ، حين حلّل، في مواطن عدّة من مؤلّفاته، العلاقة الوضعيّة ـ الطبيعيّة، والعقليّة ـ المنطقيّة بين اللفظ والمعنى لجهة دلالة الأوّل على الثاني. وهو أمر يبيّن مدى علاقة المنطق الاستدلاليّ باللغة المعبّرة عن رؤى العقل المنظّم للواقع بشقّيه العينيّ والذهنيّ. إنّها إحدى المشكلات التي تشابكت من خلالها الأبعاد اللغويّة والفكريّة للفظ الواحد، والتي امتدّت بفروعها لتشمل معظم العلوم الفلسفيّة ـ الإسلاميّة بيانًا واستدلالاً(٥٧).

إنّ العلاقة التي تربط بين اللفظ (الدالّ) ومعناه (المدلول) مستمدّة من دلالة المطابقة (Concordance) الوضعيّة المنحى، لكنّها تتجاوزها إلى دلالة التضمّن (Inclusion) ودلالة الاستتباع أو الالتزام (Concomitance) العقليّة المنحى. وقد أفرد ابن سينا، في الإشارات والتنبيهات، فصلاً ـ إشارة حصر فيه دلالة اللفظ على

(٥٥) يقول ابن سينا في هذا الاتجاه: «فإن اتّفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد، فليُخترع له لفظ، من أشدّ الألفاظ مناسبةً وليدلّ على ما أريد به، ثمّ يُستعمل فيه». راجع الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، ص ٢٥٩.

(٥٦) إبن سينا، كتاب الشفاء، الطبيعيّات ـ النفس، تحقيق مدكور ـ قنواتي ـ زايد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ١٩٥٤، ص ١٨١ وما يليها. راجع في هذا الصدد كتابنا: إبن سينا ـ حضوره الفكريّ بعد ألف عام. سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٦٣ـ ٦٥.

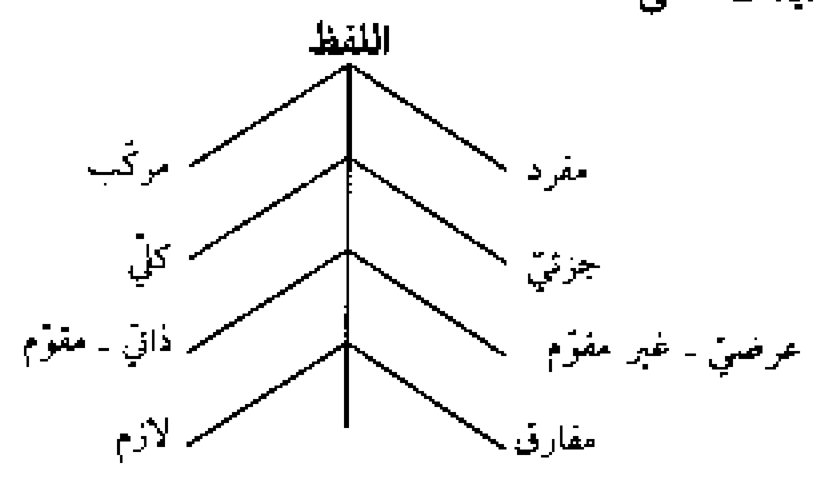
(٥٧) أفرد الجابري القسم الأوّل من كتابه «بنية العقل العربيّ» لدراسة العلاقة بين اللفظ والمعنى في باب العلاقة بين البيان والعلوم الاستدلاليّة من نحو وفقه وكلام وبلاغة. فالبيان أمسى نظام معرفة لا يقتصر على اللغة إنّما يشمل كذلك العلوم الدينيّة المذكورة. راجع الكتاب، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ١٣ ـ ١٠٨.

المعنى منطقيًا بهذه الدلالات الثلاث قائلًا: «اللفظ يدلّ على المعنى: إمّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعًا لذلك المعنى وبإزائه: مثل دلالة المثلّث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع. وإمّا على سبيل التضمّن بأن يكون المعنى جزأ من المعنى الذي يطابقه اللفظ: مثل دلالة المثلّث على الشكل فإنّه يدلّ على الشكل لا على أنّه اسم الشكل بل على أنّه اسم لمعنًى جزؤه الشكل. وإمّا على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللفظ دالًا بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجيّ، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابل صنعة الكتابة»(٥٨).

هذا التطوّر في الطرح اللغويّ، وازاه توسّع في ميدان التحديدات والرسوم، تجاوز فيه ابن سينا أطر نهج الأوائل تعمّقًا وربطًا بين ميادين اللغة والفكر المنطقيّ، النظريّ - الصوريّ والبرهانيّ - التطبيقيّ.

١ - نماذج عن ثنائيّة التفريع الموسّعة

Δ تحديدات معنى «اللفظ»

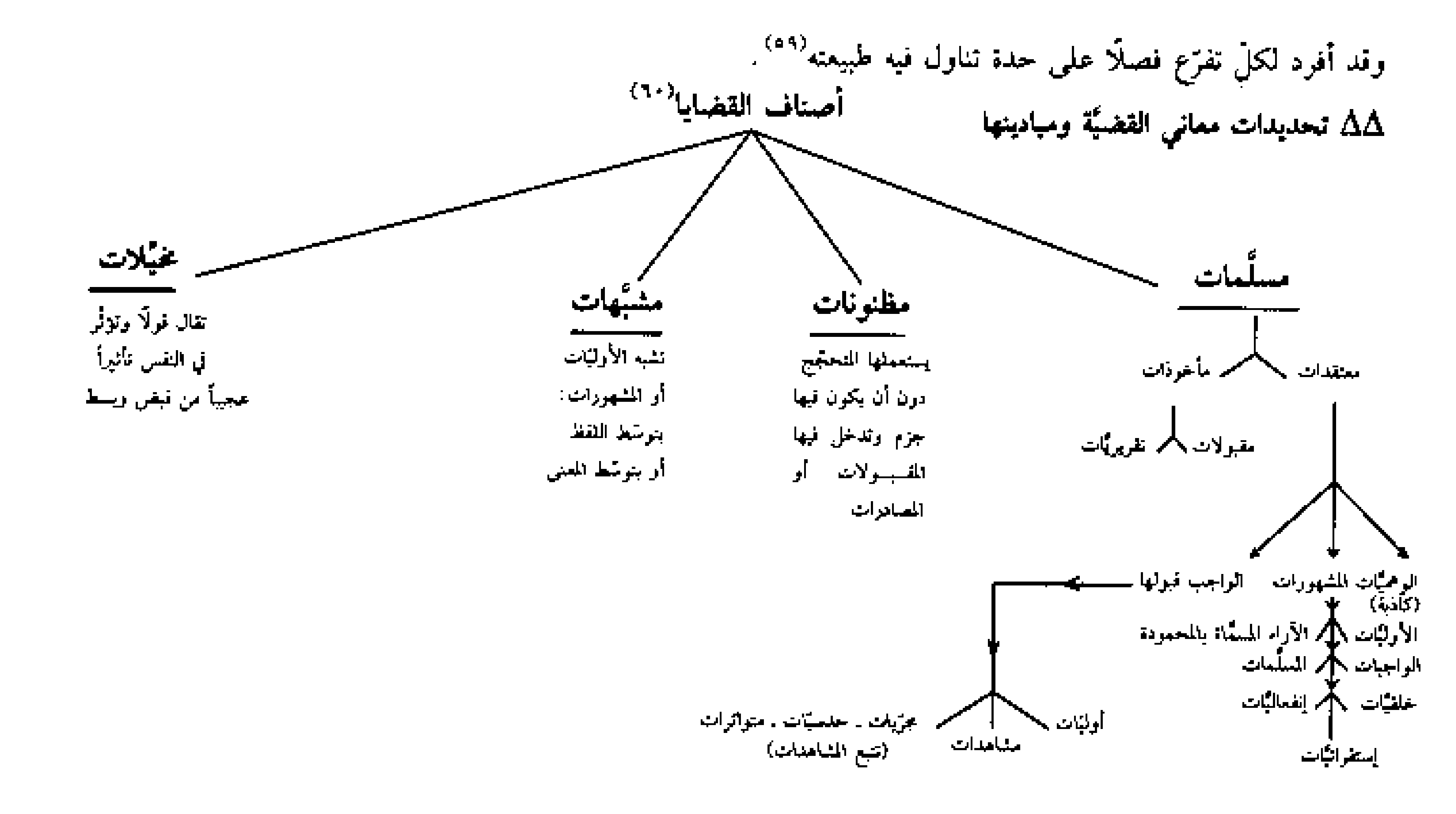


---

(٥٨) إبن سينا الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، ص ١٨٧؛ كذلك منطق المشرقيّين، طبعة المكتبة السلفيّة، القاهرة، ١٩١٠، ص ١٤.

وقد أفرد لكلّ تفرّع فصلاً على حدة تناول فيه طبيعته[٥٩].

ΔΔ تحديدات معاني القضيّة ومبادينها



---

(٥٩) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، راجع هذه التحديدات والمعاني جميعها من الفصل السابع إلى الفصل الخامس عشر.

(٦٠) المرجع السابق، النهج السادس، ص ٣٨٩ وما يليها.

هذا عدا تصدّيه لأشكال القضايا، وموادّها، وجهاتها وعكسيّاتها على المنوال عينه.

٢ - **التصنيف الموضوعيّ للألفاظ ضمن حقل دلاليّ معرفيّ موحّد**: مثل تناوله كلّ واحدة من الكلّيّات الخمس على حدة، ومن خلال فصل منفرد، إذ لم تعد الحاجة إلى مجرَّد التحديد إنّما إلى الغوص لإيجاد العلاقة بين كلّيّ وآخر، وتسلسلها ثمّ جمعها. بذلك يتأمّن الانتقال من الكلّيّات إلى الحدّ الجامع بينها. إنّه مضمون النهج الثاني حيث ثبّت ابن سينا لغة الإيساغوجيّ وألفاظه بالعربيّة تحت عنوان «في الألفاظ الخمسة المفردة والحدّ والرسم»، مخصِّصًا لكلّ منها فصلاً على حدة[٦١]. وذلك على النحو التالي:

- ترتيب الجنس والنوع (الفصل الثاني)
- الفصل (الفصل الثالث)
- الخاصّة والعرض العامّ (الفصل الرابع)
- رسوم الخمسة (الفصل السادس)
- الحدّ (الفصل السابع)
- الرسم (الفصل التاسع)

كذلك نبّه، في النهج عينه، وفي الفصل العاشر، إلى أصناف الأخطاء التي يمكن أن تعرض في التعريفات. فحذّر من تسرّب الألفاظ المجازيّة، وتلك المستعارة أو الغريبة، إلى الحدود، على طريقة ما فعله أرسطو في الجدل[٦٢]. يقول ابن سينا في مجال إعادة التناسق والتوازن بين اللفظ والمعنى: «فإن اتّفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد، فليُخترَع له لفظ، من أشدّ الألفاظ مناسبة وليدلّ على ما أريد به، ثمّ يُستعمل فيه»[٦٣]. وهو أمر عانى منه مفكّرو العرب ومترجموهم نظرًا إلى التشابك الحاصل أصلاً في لغتهم بين مضامين اللفظ الواحد

---

(٦١) المرجع السابق، النهج الثاني، ٢٣٣ وما يليها.

(٦٢) منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثاني، كتاب الجدل، ص ٦٢٥- ٦٢٧.

(٦٣) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص ٢٦٠- ٢٦١؛ ويضيف الطوسي في =

وأبعاده الحقيقيّة والمجازيّة. فأيّ منها يناسب المعنى الفلسفيّ دون تجزئة، أو تشويه، أو تحريف؟ تلك كانت مشكلتهم في تقعيد لغة فلسفيّة ناطقة بالعربيّة، والتي يبدو أنّها وجدت لها حلولاً مع تعاظم شأن الشرّاح وإجلائهم معاني النصوص الفلسفيّة اليونانيّة.

٣- **طرح مسألة تركيب الجملة وبنيتها في العربيّة**: في النهج الثالث من الإشارات، وتحت عنوان «في التركيب الخبريّ»، بيّن ابن سينا ما للقضيّة الأرسطيّة من بُعد لغويّ انعكس في الجملة العربيّة ـ الخبريّة المنحى ـ[٦٤] فهي اسميّة إسناديّة مكوّنة من المبتدأ به (المسنَد إليه) والخبر (المسنَد). لذا بيات الصدق والكذب فيها لا يُعرفان إلّا بالخبر المطابق وغير المطابق[٦٥]. وهذا طرح بعيد عن المقاييس الأرسطيّة القائمة على قواعد منطقيّة ـ صوريّة خالصة تكوّن وحدها المراجع الصالحة للتمييز بين القضيّة الصادقة وتلك الكاذبة.

٤ - **طريقة التساؤل الجدليّة**: وهي تُسهم في تحديد بعض معاني الألفاظ عن طريق طرح السؤال مثل: «أتعرف ما الملِك»؟ وايراد معناه في جواب وجيز مثل: «الملِك الحقّ هو الغنيّ الحقّ مطلقًا، ولا يُستغنى عنه شيء في شيء، وله ذات كلّ شيء؛ لأنّ كلّ شيء منه، أو ممّا منه ذاته. فكلّ شيء غيره فهو له مملوك، وليس له إلى شيء فقر»[٦٦].

يبان جليًّا من خلال هذه الأمثلة أنّ اللغة الفلسفيّة قد بدأت تتبلور كلغة خاصّة زمن ابن سينا. معه لم تعد المشكلة تكمن في إيجاد المرادفات، أو في صياغة

= تعليقه على هذه الطريقة: «إنّ المخترَع لفظًا على هذا الوجه، لا يكون خارجًا عن مذهب اللغة. ومثال المخترَعات في المفردات «العقل» و«النفس»، وفي المركّبات «القياس» و«الاستقراء»».

(٦٤) إنّ لهذه المسألة بُعدَها اللغويّ ـ المنطقيّ الذي سنعالجه موسّعًا في الفصل الثالث من كتابنا هذا.

(٦٥) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، النهج الثالث، ص ٢٦٧ مع تعليق الطوسي.

(٦٦) المرجع السابق، القسم الثالث، النمط السادس، الفصل الرابع، ص ١٢٤؛ وقد اتّبع الطريقة عينها في هذا النمط.

المعاني على نسق اليونانيّين، إنّما في احتواء مضامين الاصطلاحات الفلسفيّة جميعها. فهي قد باتت تشتمل على كلّ بُعد من أبعادها، منفصلاً حينًا ومجتمعًا مع غيره أحيانًا، وفقًا للمطلوب في ميادين الفلسفة وصناعاتها. هذا، وقد أسهمت الشروحات والتعليقات على النصوص الفلسفيّة بموادّها الغزيرة (أكانت وسطى أم كبرى)، في إغناء قاموس المصطلحات الفلسفيّة، وفي تركيز بنية الجملة الفلسفيّة المتميّزة؛ كذلك في إجادة استعمال طريق البراهين الجدليّة إيضاحاً للمعاني، بواسطة ألفاظ خاصّة وتعابير فريدة باللغة العربيّة.

* تأثّر **الغزالي** (١٠٥٩ـ ١١١١ م) بهذا الطرح ـ النهج الذي قعّد بواسطته الفلاسفة صيغ لغتهم الخاصّة بألفاظها ومفرداتها ومعانيها. فخصّ كتاب «مقاصد الفلاسفة» للوقوف على معانيهم ومدى مطابقة الألفاظ لها، بغية تحديد مكامن النقص فيها لاحقًا، سيّما في كتاب التهافت. أراد أن يثبت أنّ هذه اللغة، بمراميها المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، لم تستنفد أبعاد هذه المسائل جميعها إلاّ من خلال خطأ فكريّ إرتأوه الأصحّ وليس هو كذلك[٦٧]. فالمشكلة فلسفيّة ـ كلاميّة حتمًا، لكن بُعدها اللغويّ يُرخي بظلاله على مدى صحّة تصوّرات الفلاسفة وبراهينهم. لقد قصّروا في مجال تحديد مضامين ألفاظهم عندما أوقفوها عند المعنى الأحدي الجانب الذي يخصّهم، مهملين الوجه النفسيّ أو الدينيّ الآخر لها. يقينهم العقليّ فيه لَبسٌ إذ اليقين قلبيٌّ أوّلاً وأخيرًا حسب الغزالي. لذا يُعتبر هذا الكتاب مزدوج الغاية، جامعًا تحديدات الألفاظ الفلسفيّة ومعانيها من خلال مقاصد الفلاسفة وتصوّراتهم الذهنيّة. إنّه يشكّل مرجعًا فكريًّا ـ لغويًّا لفلسفة انتقلت من اليونانيّين إلى العرب، حيث نشأت ألفاظها ونمت إلى أن اكتملت. فعكسها الغزالي في شبه قاموس فلسفيّ موسّع يُحيط بعالم القدماء الفكريّ والمحدثين منهم. والفارق بينهما أنّ اللفظ اكتسب مع المحدثين أبعادًا لغويّة ـ معنويّة، وأخرى دينيّة ـ كلاميّة جديدة، استطاع الغزالي إيرادها مركّبة مؤلّفة حسبما آلت إليه مع المشائين العرب وسائر المفكّرين الذين حذوا حذوهم.

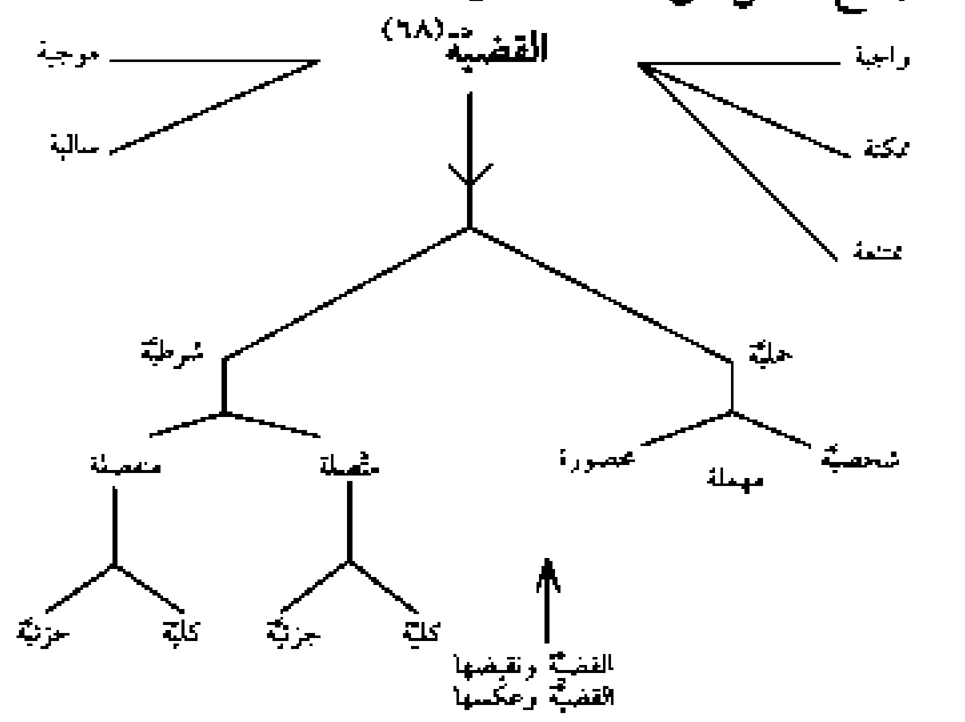
---

(٦٧) يذكر فريد جبر «في معجم الغزالي» أنّ العقيدة السنيّة هي التي تحكّمت بلغة الغزالي. يقول: «Il a été question d'une attitude d'esprit qui commande l'œuvre de Ghazali relative à la logique. Il s'agit de celle qu'impose au Maître son dogme sunnite dans son expression arabe». Essai sur le lexique de Ghazali, Pub .U.L. Beyrouth, 1970, Introduction, p.X.

أمّا السبل التي اتّبعها الغزالي في بلورته لخصائص المصطلح الفلسفيّ، بعدما تمّ الإجماع على الاصطلاح منذ الكنديّ، مرورًا بالفارابي، وصولاً إلى ابن سينا، فهي تتّصف بالتخصّصيّة والتعمّق والشموليّة، مع اتّباع طريقة «ثنائيّة التفريع» المعهودة عندهم. نذكر منها:

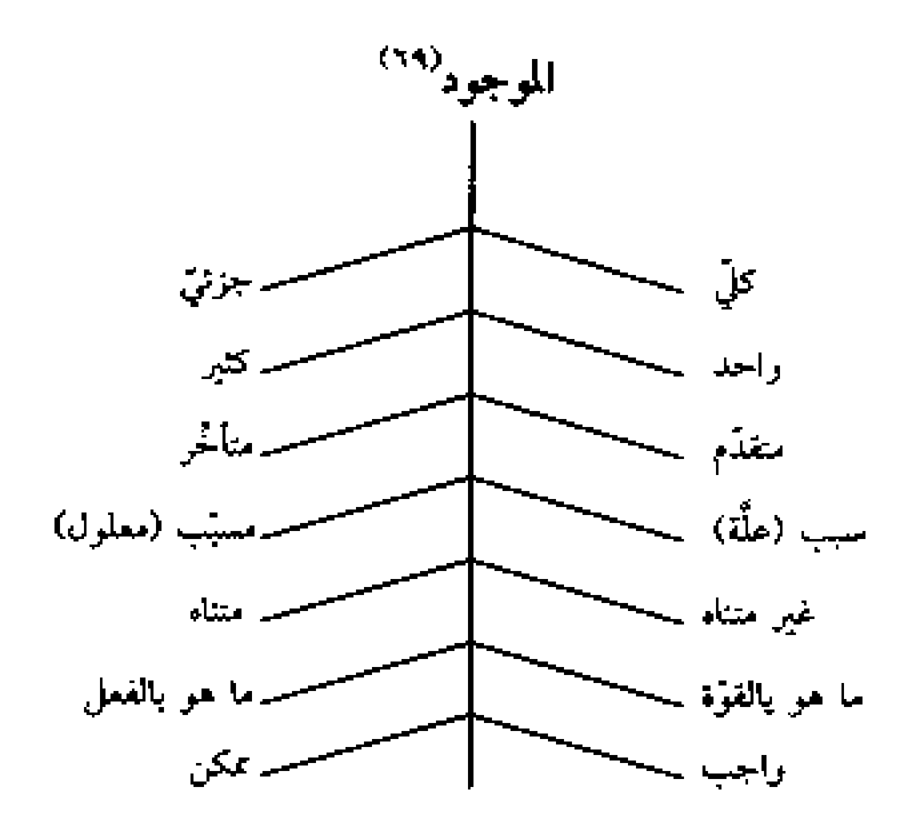
١ - **إفراد المصطلحات وفقًا للمواد وفرزها ضمن حقول معنويّة موحّدة**: فهناك المنطق في مفرداته ومركّباته، في جزئيّاته وكلّيّاته، في ألفاظه ومعانيه ومقولاته، في قضاياه وأقيسته وبراهينه. وهناك الإلهيّات وعوالمها العالية والسفليّة، الجوهريّة والجسمانيّة، الهيولانيّة والصورانيّة، الواحديّة والمتكثّرة، العليّة والمعلولة، الواجب فيها الله والممكنة ما دونه، مع ما يستتبعها من أوصاف وطبائع وميول ووظائف وغايات. وهناك أخيرًا الطبيعيّات التي تعكس ألفاظها ومعانيها الوجه الآخر لعالم الإلهيّات، عنينا طبائع الحركة وأقسامها ولواحقها من المكان والمقدار؛ وأقسام النفس وإدراكاتها وحواسّها ومدركاتها، مضاف إليها العقل بشقّيه العمليّ والنظريّ، وببعديه الإنسانيّ المنفعل والإلهيّ الفعّال.

● **مثال جامع مستلّ من ألفاظ المنطق**

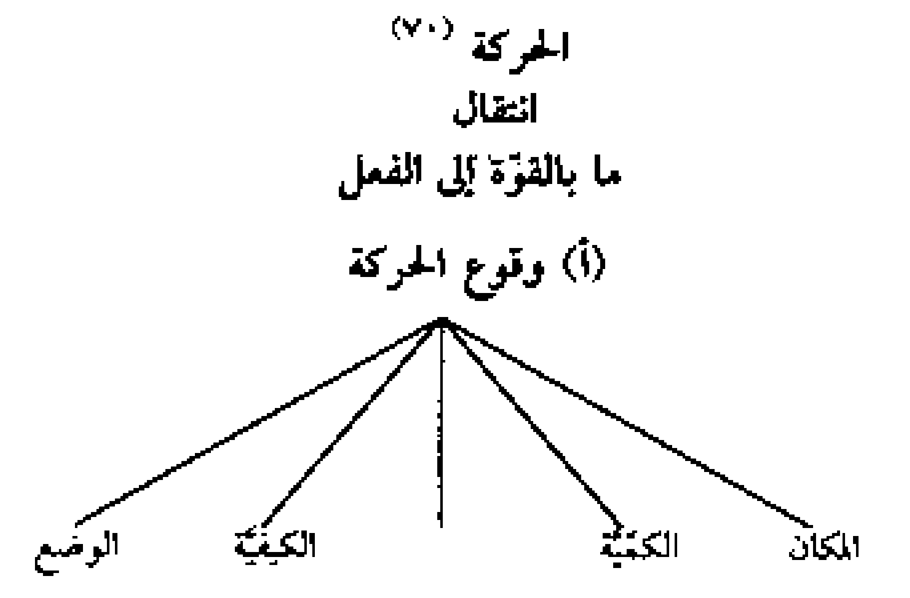


(٦٨) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٠، الفنّ الأوّل: المنطق ص ٥٧ـ ٦٥.

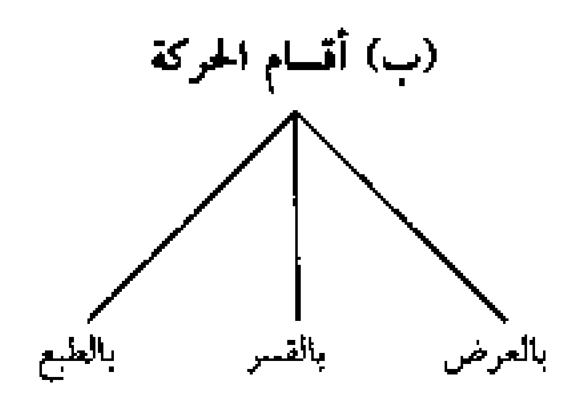
● مثال جامع مستلّ من ألفاظ الإلهيّات

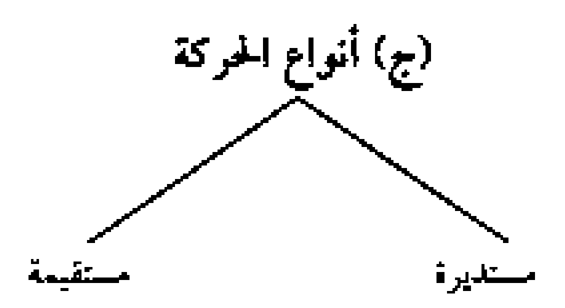


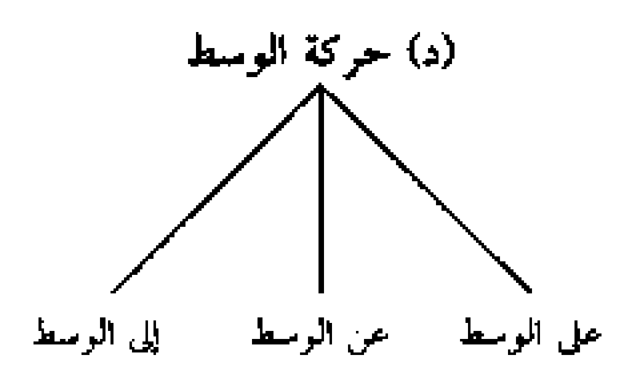
● مثال جامع مستلّ من ألفاظ الطبيعيّات



(٦٩) المرجع السابق، الفنّ الثاني: الإلهيّات، ص ١٧٤ـ ٢٠٧ .
(٧٠) المرجع السابق، ص ٣٠٤ـ ٣١١ .







٢ - **ضبط تدرّجات معاني الألفاظ وفقًا لوظائفها:** مثل البحث في النفس ومراتبها، وتحديد وظيفة كلّ مرتبة ووسيلة إدراك، حسّيّة كانت أم عقليّة، على اختلاف طباعها وإمكاناتها. بذلك نتعرّف على كلّ لفظ بحدوده المعنويّة والفعليّة. فالنفس الإنسانيّة قوّة عاقلة، عالمة وعاملة، تعمل بواسطة الحواس والعقل في إدراكاتها. هنا يحدّد الغزالي دور كلّ حاسّة مع بيان

وظيفتها حسبما وردت متدرّجة لدى الفلاسفة. كذلك يحدّد مراتب «عملية المعرفة» وما يقابلها من حالات عقليّة[٧١]. ومجموعة الألفاظ هذه باتت تشكّل أنموذجًا معرفيًّا تقليديًّا، يُستعمَل كلٌّ منها للدلالة على هذه المرحلة أو تلك من العلم والتعلّم، تضاف إليها مختلف وظائفها مفردةً ومجموعة.

٣ - **الجمع في التحديد بين مدلولات الألفاظ على ازدواجيّة المعاني**: بين مجرَّد ومحسوس، بين ظاهر وباطن، بين حقيقة ومجاز. وهو طرح لفظيّ يحصر المعاني الفلسفيّة بكلّ دقائقها وأبعادها عند القدماء والمحدثين، ويسهّل تاليًا استعمالها تحديدًا وحصرًا. فالموجود مثلًا كلّيّ وجزئيّ، «والمعنى المسمّى كليًّا وجوده في الأذهان لا في الأعيان». وبعد تحليل العلاقة بين الإنسان الشخصيّ والإنسان الكلّيّ، يضيف الغزالي: «فليس في الوجود الخارج إنسان كلّيّ. وأمّا حقيقة الإنسانيّة فهي موجودة في الأعيان والأذهان جميعًا»[٧٢]. إنّها لغة امتلكت قدراتها في ضوء امتلاكها المدلولات الفلسفيّة حيث يتمّ التداخل فالتفاعل بينها.

يبان لمتتبّع هذه الأطر اللفظيّة من تحديدات وتعريفات ورسوم، في ضوء هذه النماذج، أنّ تطوّرًا اكتنف معالم ترسيخ المصطلح الفلسفيّ العربيّ من ناحيتي الكمّ والكيف.

- فمن حيث الكمّ تكامل عدد الألفاظ العربيّة المرادفة لتلك اليونانيّة. فتكاثرت إلى حدّ تأدية المعاني الفلسفيّة بمجملها. ثمّ فُرزت هذه الألفاظ وفقًا لمواضيع العلوم، ولموادّها، ولصنائعها العامّيّة والقياسيّة، حسب التقسيم الذي وضعه الفارابي.

- ومن حيث الكيف ثُبّتت الألفاظ حتى باتت أصولًا وأمّهات مصدريّة لسائر الاشتقاقات، إلى أن فُقدت الألفاظ الأعجميّة المنقولة تدريجًا لتحلّ مكانها مصطلحات عربيّة خالصة. فكان أن وُلدت معها لغة فلسفيّة خاصّة، ناهضت لغة النحويّين لتؤدّي دورها في تطوير عالم الفكر العربيّ. وهذا الأمر دفع

(٧١) المرجع السابق، ص ٣٤٦، ٣٦٤.

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٧٤- ١٧٧.

بعض الفلاسفة والكلاميّين والعلماء إلى تخصيص فهارس ومعاجم جامعة للمعاني في معظم أبعادها، والتي سنحلّل خصائصها لاحقًا.

باتت الفلسفة الناطقة بالعربيّة تستعمل إذًا لغتها بغاية الإتقان والمرونة، نتيجة التجربة العقليّة التي اكتنفت الشروحات والتعليلات على كتب اليونانيّين، والتي تلت تجربتهم الحسّيّة التي تميّزوا بها[٧٣]. فكانت المعاني تخرج عندهم من الأخصّ إلى الأعمّ، ومن الأعمّ إلى العامّ، ومن العامّ إلى الأشمل، محيطةً بكلّ دقائق التحليلات: الطبيعيّة منها، والمنطقيّة، والعلميّة، والإلهيّة.

والمُلفت هنا أنّنا نجد هذا الطرح اللغويّ، في سائر العلوم العربيّة، الممهورة بطابع دينيّ ـ فكريّ، كالكلام والفقه والتصوّف. فنتساءل أحيانًا: هل أثّرت منهجيّة الفلاسفة على مسار أبحاث هذه العلوم أم أنّ العكس هو الذي حصل؟ أمّا الرائج وقتذاك فكان طغيان المشكلة اللغويّة عند هؤلاء جميعًا إذ كانوا في صدد التمهيد لإنشاء علوم دينيّة ـ فكريّة جديدة. ومنعًا لكلّ التباس قد يحصل في مرحلة التكوين نظرًا إلى تداخل هذه العلوم واحتكاكها، درجوا على تصدير أبحاثهم وفصول كتبهم بمجموعة من التعريفات الممهّدة لطرق بحث الموضوع المعالَج. وهو نهجٌ يخوّل الدارس أخذ اللفظ الواحد على مستويات وأبعاد ومناحي عدّة حسب وجهة استعماله. فلفظة «الجوهر» مثلًا، والتي تعني المعدن لغةً، وردت عند الفلاسفة في المنطق على أنّها مقولة «ليست في موضوع ولا تُحمل على موضوع»؛ وفي الماورائيّات فهموها «ماهيّة» الفرد والكلّ. وعند المتكلّمين اعْتُبِر الجوهر «هو ما ليس في محلّ ويحتمل الأحوال والكيفيّات». أمّا الطبيعيّون فعرّفوه بالجزء الذي لا يتجزّأ، والذي تبنّاه الباقلّاني كلاميًّا وكونيًّا.

هناك إذًا نماذج منهجيّة ـ لغويّة أمست ظاهرة متّبعة عند هؤلاء العلماء قبل

---

(٧٣) يقول ماسينيون في إحدى محاضراته حول الاصطلاح الفلسفيّ: «إنّ تحديد اللغة العربيّة الفلسفيّة ثبت في عهد الفارابي فقط وقام في وقته المصطلح الفلسفيّ الصحيح. أمّا قبله فقد أخذوا طرقًا مختلفة».
راجع «محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفيّة العربيّة ـ القاهرة، ١٩١٢ـ ١٩١٣، تصدير أ. مدكور، تحقيق زينب الخضيري، المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة بالقاهرة، ص ٦ .

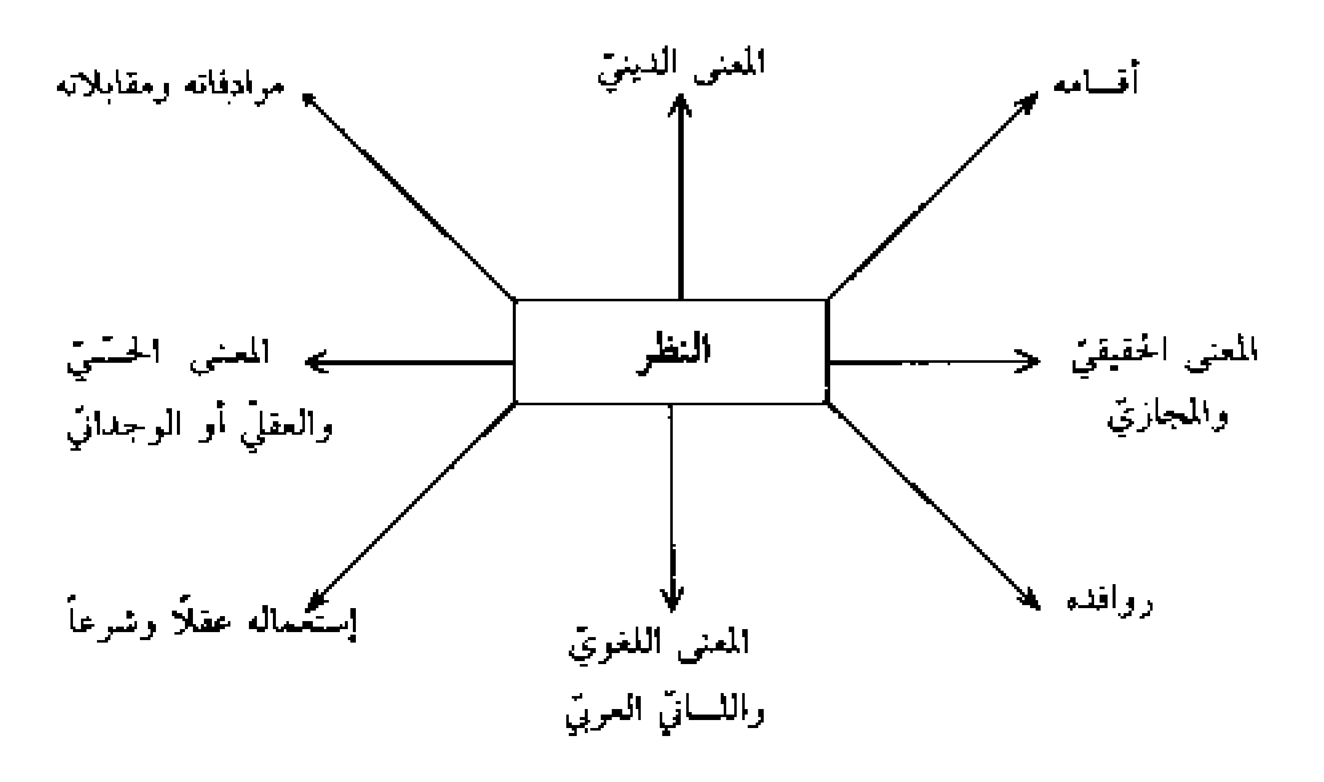
ولوج أبحاثهم أو ضمنها، عدا عن تخصيص بعضهم فهارس لفظيّة جامعة للمعاني في معظم مضامينها وأبعادها.

(ب) في علم الكلام

* أنموذج مستلّ من تعريفات الكلاميّين: **«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبّار بن أحمد (٣٢٥ـ ٤١٤ هـ).**

طُبع منهج عبد الجبّار، في تحليله لمختلف أصول المعتزلة، باتّباع سلوك لغويّ تمهيديّ تميّز بالآتي:

١ - **الطرح اللغويّ ـ اللفظيّ قبل طروق المسألة:** وهو طرح يُبرز تأثير البحث البيانيّ على مسار البحث الكلاميّ، والذي انعكس عنده في سائر فصول الشرح ومواضعه. مثال ذلك مفهوم النظر المعرَّف على مستوياته كافّة، في مطلع «مسألة الواجبات»،(٧٤) على النحو التالي:



(٧٤) القاضي عبد الجبّار شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥، ص ٤٣ وما يليها.

٢ - **ربط المفاهيم الكلاميّة بالمسائل الدينيّة**: النظر وعلاقته بمعرفة الله (الضرورة والمشاهدة)، العلاقة بين النظر والتكليف، معرفة الله بالنظر واجبة(٧٥).

٣ - **مواقف مختلف الفِرق من المفهوم وأبعاده**: مثل مخالفة أصحاب المعارف والإلهام والطبع «من أنّ النظر في طريق معرفة الله ليس مقصودًا لذاته»(٧٦)؛ أو ما ينبغي النظر فيه على طريقة أبي الهذيل(٧٧).

وهناك بشكل أخصّ، كتاب **«المواقف في علم الكلام» للإيجي (٦٨٠ ـ ٧٥٦ هـ)** الذي جمع فيه أبرز مسائل الفلاسفة والمتكلّمين ومصطلحاتهم حتّى عصره، وتداخلهما على طريقة المتأخّرين.

(ج) في علم الفقه

* أنموذج مستلّ من تعريفات الفقهاء: **«المستصفى في علم الأصول» للغزالي.**

يُبرز الغزالي في تقديم كتابه واقع التشابك الحاصل بين النحو والفقه، مشيرًا إلى أهمّيّة العودة إلى الأصول النحويّة بغية الوقوف على معاني الأصول الفقهيّة. يقول في هذا الصدد: «حمل حبّ اللغة والنحو بعض الأصوليّين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جُمَلًا هي من علم النحو خاصّة»(٧٨) ولم يكن من المستغرب أن يطرح في القطب الثالث منه تحت عنوان «في كيفيّة استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»، والذي يعتبره «عمدة علم الأصول»، كيفيّة دلالة اللفظ على الحكم بثلاثة وجوه: بصيغته ومنظومه (المنظوم)، بفحواه ومفهومه (المفهوم)، بمعناه ومعقوله (المعقول)(٧٩). لذا فقد خصّ مقدّمة أوّل فنونه الثلاث «في المنظوم وكيفيّة الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع» للبحث إجمالًا في مبدأ اللغات، وفي

(٧٥) المرجع السابق، ص ٥١ ـ ٥٤؛ ٥٦ ـ ٥٧؛ ٦٤ ـ ٦٧.
(٧٦) المرجع السابق، ص ٦٧.
(٧٧) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٧٨) الغزالي المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، الجزء الأوّل، ص ١٠.
(٧٩) المرجع السابق، ص ٣١٦.

طبيعة الأسماء اللغويّة والعرفيّة والشرعيّة، وفي طبيعة الألفاظ الحقيقيّة والمجازيّة وكيفيّة تأديتها المعاني[٨٠].

هذه الالتفاتة المتواصلة إلى المنحى اللغويّ، جعلت الغزالي يتعقّب المواضعة اللغويّة أو طريق دلالة الألفاظ على المعاني، ويتخذها مدخلاً للنفاذ إلى شرح الأصول الفقهيّة. فهو إذا أراد حدّ أصول الفقه، أو معرفة أدلّة الأحكام، رأى لزامًا عليه التوقّف أوّلاً عند طبيعة الحدّ الذي يشتمل «على ثلاثة ألفاظ: المعرفة والدليل والحكم»، وعند ما يستتبعه ثانيًا من «معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلّا بالنظر فلا بدّ من معرفة النظر»[٨١].

بذلك يتداخل الفقه بعلمي المنطق والنحو معًا، إذ الحدّ مثل البرهان يُعتبر من جزئيّات العلوم النظريّة. فإدراك الأمور يكون: إمّا في إدراك الذوات المفردة أو معرفة المفردات، وهو يسمّى «تصوّرًا» في المنطق؛ وإمّا في إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات أو معرفة النسبة الخبريّة، وهو يسمّى «تصديقًا» عند المناطقة. هكذا، يقول الغزالي، «سمّى بعض علمائنا الأوّل معرفة والثاني علمًا تأسّيًا بقول النحاة في قولهم المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد إذ تقول عرفت زيدًا والظنّ يتعدّى إلى مفعولين إذ تقول ظننت زيدًا عالمًا... فنقول الآن إنّ الإدراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم أو في التصوّر والتصديق»[٨٢].

وجريًا على عادة الجدليّين ـ الأرسطيّين، قسّم الغزالي دراسة الحدّ إلى قواعد عدّة. وهي ستّة: في كيفيّة ورود الحدّ جوابًا عن سؤال ـ طلب، وفي صفات الحادّ، وفي حقيقة الحدّ، وفي طريق اقتناص الحدّ، وفي حصر مداخل الخلل في الحدود، وفي ما لا يمكن حدّه من المعاني[٨٣].

(د) في علم التصوّف

* أنموذج مستلّ من تعريفات المتصوّفين: **«التعرّف لمذهب أهل التصوّف» للكلاباذي (٣٨٠هـ ـ ٩٩٠م)**. إنّ تعريفات أهل التصوّف تختلف إلى حدّ بعيد عن تلك المستعملة في العلوم الفكريّة. فالفوارق لا تطال فقط المضامين والأبعاد

(٨٠) المرجع السابق، ص ٣١٧ وما يليها.
(٨١) المرجع السابق، ص ٩.
(٨٢) المرجع السابق، ص ١١.
(٨٣) المرجع السابق، ص ١٢ ـ ٢١.

المعنويّة، إنّما المذاهب بحدّ ذاتها. لذا لم يتطرّق الكلاباذي إلى مذاهب المتصوّفين مفردةً، إنّما ألمح من خلال عنوان كتابه «التعرّف لمذهب أهل التصوّف» أنّه مذهب واحد وإن تلوّنت طرقه بألوان تجارب أصحابه المختلفة[٨٤]. وهذا التوحيد أضفى على التعريفات الصوفيّة طابعًا جامعًا، لمختلف الأقاويل، حول وحدة الحقيقة. أمّا كيفيّة التعرّف عليهم، وعلى طرقهم، ومقاماتهم وأحوالهم واصطلاحاتهم، فقد أتت على النحو التالي:

١ - **المزج بين تعريفات متصوّفين مختلفي الاتّجاهات** للدلالة على اجتماعهم حول المعاني عينها. مثل إيراده في معرفة الله أقوالاً للنوري، ولابن عطاء، وللجنيد، ولبعض كبراء المشايخ، ولأبي بكر السبّاك...[٨٥]

٢ - **العودة إلى القرآن وأقاويل الأئمّة** في أمور الرؤية، والقدرة، والاستطاعة، والجبر، والأصلح، والوعد والوعيد، والشفاعة، والتكليف، ومعرفة الله. فمعاني هذه الألفاظ بقيت دينيّة المنحى، تذكّرنا بأوائل الكلاميّين من السلفيّين[٨٦].

٣ - **إتباع الأسلوب الروائي** من أجل تثبيت معاني المقامات، والأحوال، والطرق المتّبعة في تجسيدها، عدا الركون إلى الوجدانيّات والأبيات الشعريّة في بلورتها. مثل تعريف التوكّل، والرضا، والذكر، والأنس، والقرب، والاتّصال...[٨٧]

٤ - **إبراز فرادة المعاني الصوفيّة**، وإظهارها نتاج تجربة شعور لا منطق أو برهان، على حدّ قول أحد أهل المعرفة:

لم يبقَ بيني وبين الحقّ تبياني	ولا دليلٌ ولا آيـات بـرهـانِي
هذا وجودي وتشريحي ومُعتقدي	هذا توحّدُ توحيدِ وإيماني[٨٨]

---

(٨٤) أبو بكر محمّد الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٢٥، ٩١.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٦٣ـ ٦٦.

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٢ـ ٦٦.

(٨٧) المرجع السابق، ص ١٠٠ـ ١٠٨.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٦٤ـ ٦٥.

فالسالك عارفٌ وإن كان جاهلًا، إذ «العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأمّا المعرفة فإنّها تثبت بذاتها»[٨٩]. فلنأخذ مثلًا معنى التجريد، نجده محوَّرًا فقط نحو حالة الصوفيّ الذي عليه «أن يتجرَّد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعواض، وهو ألّا يأخذ مَن عَرَض الدنيا شيئًا، ولا يطلب على ما ترك منها عِوَضًا من عاجل ولا آجل»[٩٠]. وكذلك معنى اليقين الذي تبنّاه الغزالي في منحاه الصوفيّ، إذ هو «ما علمته القلوب»، وما يأتي بُعَيْد «المكاشفة»[٩١].

(هـ) في العلوم مجتمعةً

* أنموذج مستلّ من تعريفات العلماء: «**كتاب مفاتيح العلوم» للخوارزمي الكاتب (المتوفى ٣٨٧هـ ـ ٩٩٧م)** وهو يذكّرنا في قسم منه كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي[٩٢]. وقد جعله الخوارزمي مقالتين: الأولى تناول فيها علوم الشريعة وما نجم عنها من فقه وكلام وعلوم لسانيّة، وعلوم يونانيّة دخيلة تطرّق فيها إلى الفلسفة والمنطق من ناحية وإلى العلوم العدديّة والطبيعيّة من ناحية ثانية[٩٣].

عندما كانت هذه العلوم رائجةً على قدْر كبير من التفرّع، رأى الخوارزمي أن يحدّد أصولها، وموادّها، وأبرز معاني ألفاظها الأساسيّة، لتكوّن دليلًا يستعمله المطّلع عليها. وقد دمج في دراستها طريقتي العرض المعنويّ والتعريف اللفظيّ معًا.

١ ـ **في الفقه**: حدّد مثلًا الأصول المختلف حولها وهي: «القياس» (قياس علّة وقياس شبه)، «الاستحسان»، «الاستصلاح»، رابطًا إيّاها بمدارسها. عدا عن تعريفه مقوّمات الفقه من طهارة، وصوم، وصلاة، وزكاة وسائر الفرائض[٩٤].

(٨٩) المرجع السابق، ص ٦٦ .
(٩٠) المرجع السابق، ص ١١١ .
(٩١) المرجع السابق، ص ١٠٣ .
(٩٢) يتطرّق الفارابي في كتابه هذا إلى القسم المتعلّق بالعلوم الإنسانيّة واللسانيّة والدينيّة دون توسّع في العلوم العدديّة والطبيعيّة. راجع فهرس الكتاب فتجد فصولًا خمسة تتضمّن: علم اللسان ـ علم المنطق ـ علم التعاليم (العدد ـ الهندسة ـ المناظر ـ النجوم ـ الموسيقى) ـ العلم الطبيعيّ والعلم الإلهيّ ـ العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام.
(٩٣) الخوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٢ هـ، ص ٤ ـ ٥ .
(٩٤) المرجع السابق، ص ٦ ـ ٨ .

٢ - **في الكلام**: أدرج مواضعات متكلّمي الإسلام، مبرزًا أمّهات مفرداتهم الممزوجة بالمعاني الفلسفيّة (كما كانت الحال عند متأخّريهم). مثل: الشيء، المعدوم، الموجود، القديم، المحدَث، الأزليّ، الجوهر، أيس، ليس، الذات، الطفرة، الرجعة، التحكيم. كذلك حدّد أسماء أرباب آرائهم ومذاهبهم[٩٥].

٣ - **في الفلسفة**: توقّف عند موادّها وصنائعها بجزئيها النظريّ والعمليّ. ثمّ خصّ فصلاً أسماه: «في ألفاظ يكثر ذكرها في الفلسفة وفي كتبها»، أورد فيه تعاريف أبرزها على طريقة الكنديّ في «رسالة حدود الأشياء ورسومها». مثل: الهيولى، العناصر الأربعة، الكيفيّات الأولى، المكان، الخلاء، الزمان، الحواس الخمس، الاستحالة، الإرادة، العالم، الكيان، النواميس[٩٦]... وتوقّف بعدها عند ألفاظ المنطق الأساسيّة من مقولات، وقضايا، وأقيسة، وبراهين، ومواضع جدليّة، ومغالطات سوفسطائيّة[٩٧].

هذه النماذج اللغويّة في الفلسفة وسائر العلوم، واكبتها رسائل ومصنّفات جُمعت فيها ألفاظ العلوم الدينيّة والفكريّة والصوفيّة. وهي تبيّن كيف كانت الإشكاليّة اللغويّة تشغلهم إلى حدّ إفرادهم قواميس ومعاجم خاصّة بهذه الاصطلاحات والمصطلحات، أصيلةً كانت أم دخيلة. وهي تعكس مرحلة فكريّة نضجت فيها بنية الجملة الفلسفيّة مكوّنةً من ألفاظها الخاصّة بها، إلى حدّ التشابه بين التسميات على اختلاف المضامين.

٢ـ الطرح اللغويّ المفهرَس

إذا كان القصد الرئيس من تأليف المعاجم والموسوعات اللغويّة حراسة العربيّة من تشويش أهل البدع اللسانيّة، فإنّ القصد من وضع فهارس ومعاجم فلسفيّة أتى تثبيتًا للغة أهل الفلسفة الذين شقّوا خطًّا فكريًّا ولغويًّا خاصًّا بهم. ولا نستطيع أن نُنكر أنّ هذا النوع من الطرح اللغويّ أبرز عمليّة هضم المعاني اليونانيّة، والتعبير

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٧ـ ١٩ .
(٩٦) المرجع السابق، ص ٧٩ـ ٨٤ .
(٩٧) المرجع السابق، ص ٨٥ـ ٩٢ .

عنها بلغة عربيّة فريدة أعطاها بُعدًا مجدّدًا. إستوحى الفلاسفة ربّما لغتهم البرهانيّة ـ الجدليّة من لغة العامّة، لكنّهم صاغوها منطقيًّا وصبغوها بطابع ذهنيّ حتّى استحالت مفاهيم متكاملة تعبّر عن ركائز المعرفة وتفرّعاتها. والأمر المُلفت هو بقاء هذه اللغة متداخلة باستمرار مع أصولها ونحوها من جهة، ومع علوم نقليّة أخرى كالفقه والكلام من جهة ثانية، إلى أن أضحى لكلّ مدرسة فكريّة قاموسها الخاصّ وألفاظها ومدلولاتها دومًا عربيّة اللسان ساميّة العِرفان.

أمّا إذا تتبّعنا هذا النوع من الفهارس والرسائل أو الكتب، وجدنا أنّ ما يوحّدها صفات لفظيّة خاصّة وعامّة تعكس طبيعة مفهوم أصحابها للحدّ والرسم والتعريف في آن معًا. فإذا كان الحدّ (Terme) هو «قول دالّ على ماهيّة الشيء»[98]، أي على كمال وجوده الذاتي، جمع التحديد (Détermination) خواصّه ـ أي جنسه ونوعه ـ مع فصله أو عَرَضه العامّ؛ أمّا الرسم (Définition descriptive) فيُكتفى فيه بخواصّ الشيء العامّة وأعراضه البيّنة. يقول ابن سينا: «وأمّا إذا عُرِّف الشيء بقول مؤلّف من أعراضه وخواصّه التي تختصّ جملتها بالاجتماع فقد عُرف ذلك الشيء برسمه... ويجب أن يكون الرسم بخواصّ وأعراض بيّنة للشيء؛ فإنّ مَن عرّف المثلّث بأنّه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه إلّا للمهندسين»[99]. أمّا التعريف الحقيقيّ بنوع خاصّ (Définition réelle) فهو للدلالة على الأشياء تارة بالحدّ وطورًا بالرسم، متوخّيًا الدقّة والإيجاز، متحاشيًا الألفاظ المجازيّة والمستعارة أو الغريبة[100]. لكنّ الغائية المنشودة، وإن اختلفت ظاهرًا، فإنّ مفكّري العرب أجمعوا فيها على هداية الباحثين في مضمار هذه العلوم،

---

(٩٨) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، ص ٢٤٩.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

(١٠٠) دمج الآمدي في الحدّ معنيي الرسم والتعريف، مقسّمًا إيّاه إلى ثلاثة أنواع: **الحدّ الحقيقيّ** الذي هو «عبارة عن ما يقع تمييزًا للشيء عن غيره بذاتيّاته؛ فإن كان مع ذكر جميع الذاتيّات العامّة والخاصّة فتامّ كحدّ الإنسان بأنّه الحيوان الناطق؛ وإلّا فناقص كحدّ الإنسان بأنّه الجوهر الناطق أو الناطق فقط. وأمّا **الرسميّ** فعبارة عن ما يميّز الشيء عن غيره تمييزًا غير ذاتيّ. وتمامه ونقصانه كتمام الحدّ الحقيقيّ ونقصانه... وأمّا **اللفظيّ**، فعبارة عن ما فيه شرح دلالة اسم على معناه...»

راجع كتاب المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين ـ تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٥٤ ـ ٥٥.

ومساعدتهم على كيفيّة استعمال ألفاظها بدقّة العالِم وإيضاح المُبين لخصائص علمه.

وإذا تتبّعنا هذا النوع من الكتب أو الرسائل ـ الفهارس، وقعنا فيها على صفات جامعة لمضامين ألفاظها، عسانا نُبرز فوارقها عند التعرّض لكلّ منها على انفراد. وتتلخّص هذه الصفات على النحو التالي:

١ - إنّ مرحلة تدوين الألفاظ نقلاً أو شرحًا جزئيًا، تطوّرت واكتملت إلى حدّ ما من خلال تعريفات هذه الرسائل والكتب وشروحاتها على الألفاظ، إذ أتت أكثر تعمّقًا وشموليّةً.

٢ - لم يرِد تصنيف هذه الألفاظ تبعًا لموادّها وعلومها المختلفة. فهي، وإن جاءت مجتمعةً شكلاً، بقيت مشتّتة بعض الشيء. يعود ذلك ربّما إلى تداخل موادّ الفلسفة، سيّما بين المنطقيّات والنفسانيّات والإلهيّات ملموجةً مع الطبيعيّات.

٣ - عدم التوازن بين مضمون تعريف وآخر. فمنها المقتضَب، ومنها المطوّل المفصّل إلى جزئيّاته؛ منها الحدّ ومنها الرسم؛ منها العامّ ومنها الخاصّ.

٤ - تداخل ألفاظ الموادّ إلى حدّ شمولها العلوم النقليّة والعقليّة، الفلسفة والكلام، الفقه والتصوّف. ممّا يشير إلى تداخل علومها بالذات، سيّما عند المتأخّرين من العلماء.

٥ - تكامل هذه الكتب بفهارسها، حيث قدّم كلٌّ منها نوعين من الألفاظ: منها المشتركة بينها، ومنها الخاصّة بكلّ علم على انفراد.

وقد اخترنا بعض النماذج المتنوّعة المختلطة الألفاظ، والتي تجسّد هذا الخطّ اللغويّ ـ المعجميّ. وهي تُعتمد اليوم مصادر رئيسة للدلالة على أمّهات الألفاظ التي استعملها مفكّرو العرب وعلماؤهم: في شرح الفكر اليونانيّ وتطويره، تحت تأثير مسلكي اللسان العربيّ العامّيّ واللغة القرآنيّة الخاصّة (الآنفين الذكر) من جهة؛ وفي تحديد مسائل علومهم الأصيلة وألفاظها حيث تميّزت عن الأولى وبقيت صافيةً لم تخالطها العلوم الدخيلة ومعانيها من جهة ثانية. ممّا دفعنا إلى إيراد نماذج مختلفة عنها من الفلسفة والعلوم الإسلاميّة معًا.

* «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» للكندي

يصحّ أيضًا إدراج هذه الرسالة، التي حلّلنا مضمونها اللغويّ ـ المنهجيّ سابقًا، ضمن هذا الطرح اللغويّ ـ المفهرَس، لكن بصيَغه المتأرجحة الغامضة. فقد غابت عنها المقدّمة العلميّة التي كان الفلاسفة يعرضون فيها تراتبيّة وضع التحديدات، وكذلك المنهجيّة أو طريقة التعريف كما سنوردها عندهم. وقد تعامل الكندي فيها مع مصطلحات المترجمين والنقلة التي أسهم في بلورتها، دون الدقّة أو الوضوح اللذين سيطبعان تحديدات المفكّرين اللاحقين. لكنّها تظلّ من أولى المحاولات اللغويّة ـ الفلسفيّة لوضع فهرس جامع لأبرز المصطلحات الفلسفيّة بالعربيّة حتّى عصره.

* «كتاب الحدود» لابن سينا (٩٨٠ـ ١٠٣٧م)[١٠١]

يُبرز فيه ابن سينا المشكلة اللغويّة التي كان يتصدّى لها في زمانه، وهي تتلخّص في كيفيّة التحديد، وصعوبة الوصول إليه، طالما هو يقتضي عمليّة تركيب وتأليف بين متفرّعات الأشياء. إنّه يأتي نتاج عمليّة استقرائيّة ـ تحليليّة تفصّل وتركّب بين الموجودات في الدرجة الأولى، لتصل إلى التصنيف الفصليّ والنوعيّ، كي يأتي الحدّ جامعًا لها في ضوء الجنس الأقرب والأبعد. يقول ابن سينا معرّفًا الحدود الحقيقيّة: «الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق أن تكون دالّة على ماهيّة الشيء وهو كمال وجوده الذاتيّ حتى لا يشذّ من المحمولات الذاتيّة شيء إلّا وهو مضمَّن فيه إمّا بالفعل وإمّا بالقوّة»[١٠٢]. وهنا

---

(١٠١) هناك كتاب «عيون الحكمة» لابن سينا أيضًا، والذي يضاهي بمضمونه «كتاب الحدود» هذا. لكنّه يشتمل على الحكمة النظريّة بأقسامها الثلاثة، متضمّنًا المعاني العامّة في هذه الأقسام دون تفصيلات. لكنّ منهجيّته تختلف، إذ تبقى غايته التعليم المدرسيّ؛ فلا يقتصر على التحديدات، إنّما يتجاوزها إلى مضامين كلّ علم حكميّ.
ففي **المنطقيّات** تعريف اللفظ، واللفظ المفرد، واللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة. كذلك تعريف الاسم، والكلمة، والقول، والقضيّة والقياس بأنواعهما. وفي **الطبيعيّات** شرح للأبعاد، والجهات، وطبائع الأجسام، والخلاء، والجوهر الفرد، والزمان، ومبادئ الحركة. وفي **الإلهيّات** طرح لأحكام الهيولى، والصورة، وإثبات القوى، وأحكام العلل والمعلولات، والوجود وبيان انقسامه إلى الجوهر والعرض.

(١٠٢) كتاب الحدود، ابن سينا، تحقيق أملي مارية جواشون، منشورات المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٣.

تُطرح مشكلة ما أُسمّي عند فلاسفة العرب «الصادق»، أي مطابقة ما في الأذهان ما يوازيها في الأعيان: هل يؤمّن التحديد هذه الصدقيّة؟ يرى ابن سينا أنّ هذه المطابقة هي مقصد الحكماء أنفسهم، إذ «يريدون من التحديد أن ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة»[١٠٣]. إنّها الغاية القصوى من التحديد الذي هو تمييز، «حتّى قيل لا يُقتصر في التحديد على الفصل الصوريّ دون الهيولانيّ ولا الهيولانيّ دون الصوريّ»[١٠٤].

هذه الدقّة التمييزيّة في التحديد، دفعت بابن سينا إلى التحذير من الأخطاء التي يمكن الوقوع فيها عند وضع مثل هذا التحديد. وهي أخطاء تطال الجنس والفصل وما هو مشترك بينهما.

- في الجنس: يجب وضع الجنس الأقرب ليضمن جميع الذاتيّات، وعدم المزج بين الجنس الأقرب والأبعد، وتحصيل جميع الفصول المقوّمة للمحدود لتساويها. ففي الحدود الناقصة يقع التقصير عند وضع الفصل مكان الجنس، أو المادّة أو الملكة أو الاسم المستعار مكانه[١٠٥].

- ومن جهة الفصل يجب عدم أخذ اللوازم مكان الذاتيّات، أو اعتبار الانفعالات فصولاً، أو الأعراض فصولاً للجواهر[١٠٦].

- أمّا القوانين المشتركة «فمثل أن يعرَّف الشيء بما هو أخفى منه... أو بما هو مساوٍ له في المعرفة أو متأخّر عنه»[١٠٧].

بعد هذه الايضاحات، جمع ابن سينا في الكتاب تعريفاتٍ وحدودًا لمعظم ألفاظ الطبيعيّات والماورائيّات، مغفلاً مجموعة الألفاظ المنطقيّة التي اعتدنا على الوقوع عليها عنده، في مصنّفات الشروحات والتعليقات، كالشفاء والإشارات والنجاة. فما هي خصائص هذه الألفاظ؟ وما المنهجيّة التي اتّبعها في إبراز طبائعها ومضامينها من خلال حدودها؟

---

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٤ .
(١٠٤) المرجع السابق، ص ٥ .
(١٠٥) المرجع السابق، ص ٦ ـ ٨ .
(١٠٦) المرجع السابق، ص ٨ ـ ٩ .
(١٠٧) المرجع السابق، ص ٩ .

١ - **تعريفات تتداخل في لفظها الواحد تقسيمات ودلالات مختلفة تشير إلى أنواعه وطبائعه**. ذلك مثل حدّ «العقل» على أنّه «اسم مشترك لمعان عدّة» أوّلاً، ثمّ الانتقال إلى «الذي يدلّ عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معانٍ. . .»، ثمّ التطرّق إلى قوى العقل النظريّ بنوع خاصّ(١٠٨).

٢ - **تعريفات جامعة ومقارنة لأكثر من لفظ نظرًا إلى تداخل المواضيع أصلاً**. مثل ذلك تشابك قوتي النفس والعقل. فالنفس جوهر محرّك للجسم «بالاختيار عن مبدأ نطقيّ أي عقليّ بالفعل أو بالقوّة. . . ويقال العقل الكلّيّ وعقل الكلّ والنفس الكلّيّ ونفس الكلّ. . .»(١٠٩).

٣ - **التحديد على درجات مختلفة تطال طبائع الموجودات وتدرّجاتها**. فالصورة مثلاً «اسم مشترك يقال على معانٍ: على النوع وعلى كلّ ماهيّة لشيء كيف كان، وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني، وعلى الحقيقة التي تقوّم المحلّ الذي لها، وعلى الحقيقة التي تقوّم النوع»(١١٠).

٤ - **التحديد النظريّ في المطلق، وتطبيقه عمليًّا على جزئيّاته**، مثل لفظ «الطبيعة». فابن سينا يُفرد المقطع الأوّل لحدّ الطبيعة بعامة، والمقطع الثاني يفتّش فيه عن استعمالاته إذ «يقال الطبيعة للعنصر، وللصورة الذاتيّة، وللحركة التي عن الطبيعة بتشابه الاسم؛ والأطبّاء يستعملون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزيّة وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتيّة. . .»(١١١). وكذلك القول عن حدّ الجوهر والعرض(١١٢).

٥ - **الإبقاء على الطابع الفلسفيّ المحضّ في التعريفات التي تتعلّق، في جزء منها، بمضامين دينيّة**. فتحديد الإبداع، والخلق، والإحداث، والقِدَم، لم يرِد فيه أيّ تلميح للبُعد الدينيّ للفظ. وهو دليل على استقلاليّة المعجم

(١٠٨) المرجع السابق، ص ١١ـ ١٣ .
(١٠٩) المرجع السابق، ص ١٤ .
(١١٠) المرجع السابق، ص ١٦ .
(١١١) المرجع السابق، ص ٢١ .
(١١٢) المرجع السابق، ص ٢٣ـ ٢٥ .

الفلسفيّ بألفاظه ومعانيه الخاصّة أيّام ابن سينا. فالإبداع مثلًا «اسم مشترك لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء. والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسّط...»[113]. والخلق أيضًا «يقال لإفادة وجود كيف كان... ولإفادة وجود حاصل عن مادّة وصورة كيف كان...»[114].

*** كتاب «المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين» لسيف الدين الآمدي (١١٥٦ـ ١٢٣٣م)**

لم يتطرّق الآمدي، في مقدّمة الكتاب، إلى تحليل معيّن لطبيعة الألفاظ التي أوردها. كذلك لم يبحث في مشكلة تحديدها اللغويّ كما فعل ابن سينا في «كتاب الحدود». إنّما اقتصر تقديمه على اعتبار كتابه هذا قد أتى بناءً على طلب مرتضى الله خاصّة أمير المؤمنين «بوضع مختصر جامع لشرح معاني الألفاظ المتداولة في اصطلاح الحكماء والمتكلّمين، ليكون هداية للمبتدئين وتذكرة للمنتهين»[115]. وقد قسّم الكتاب إلى فصلين، خصّ الأوّل لعرض الألفاظ المشهورة وتعدادها، والثاني لشرح معانيها. وقد شملت ميادين المنطقيّات، والطبيعيّات، والنفسانيّات، والمعرفيّات، والإلهيّات إلى حدٍّ ما؛ لكنّها لم تُفرَز، إنّما غلب عليها طابع التجميع العامّ وفقًا لمواضيع خاصّة. يقول محقّق الكتاب في تصديره له إنّه «واحد من نفائس كتب التراث العربيّ الفلسفيّ... يكشف عن الدور الممتاز الذي قام به الفلاسفة العرب في تطويع المصطلحات الفلسفيّة على نحو يتجاوز ما فعله غيرهم من القدماء والوسيطيّين»[116]. أمّا خصائص الكتاب فعديدة نظرًا إلى شموليّته، نتوقّف عند أبرزها على عادتنا في الكتب التي حلّلنا طبائع تعريفاتها منهجيًّا.

١ - تأرجح التعريفات بين رسوم خاطفة وتحديدات مطوّلة فاقت معنى اللفظ

(١١٣) المرجع السابق، ص ٤٢ـ ٤٣ .
(١١٤) المرجع السابق، ص ٤٣ .
(١١٥) الآمدي كتاب المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٣٨ .
(١١٦) المرجع السابق، ص ٧ .

لتطال مضامينه وطرق استعماله أحيانًا. وقد ساعدنا تعريفه «الحدّ» على استقراء طبيعة عمله المعجميّ، إذ قسّمه إلى حدّ «حقيقيّ» يعبّر عن ذاتيّات الشيء، وآخر «رسميّ» يتناول تمييز الشيء عن غيره بشكل غير ذاتيّ، وثالث لفظيّ يقتصر على شرح دلالة اسم على معناه[117]. فهناك مثلاً مفاهيم التصوّر، والكلّيّ، والكلّيّات الخمس، والممتنع، والضمير؛ وأنواع بعض الأقيسة كالخطابيّ والشعريّ والمغالطيّ؛ والحيّز، والخلاء، والزمان، والجهة، والحياة، والجسم، والعرض، والخطّ، والسطح، والعنصر، والركن، والإدارة، والقدرة إلخ... جاءت على شاكلة رسوم وتعريفات مجتزأة أو مختصرة. تقابلها مفاهيم تشعّبت تحديداتها إلى حدّ الشرح بالتفريع الثنائي، والإكثار من الأمثلة، وتعداد الوظائف. ذلك مثل تقسيم القضيّة العامّة، بعد تحديد الحمليّة، إلى قضايا شرطيّة (متّصلة ومنفصلة)، وبسيطة، وعدميّة، ومعدولة، وموجّهة ومطلقة[118]. كذلك إفراده صفحات طوال للقياس: أجزاؤه، أشكاله، أنواعه، عكسه، وعلاقته بالقضايا...[119] أمّا النفس فدراستها مطوّلة نظرًا إلى كونها أساس الحياة، وإلى تفرّع وظائفها الحسّيّة والعقليّة المعرفيّة والإدراكيّة، وإلى علاقتها تالياً بالعقل على درجاته[120]. وكأنّ التعريفات هنا أضحت أداة تمهيد رئيسة تلعب دور الأصول نسبةً إلى الفروع. وهي تطابق بطبيعتها الغاية المرسومة من وضع الكتاب الذي جاء، كما ذكر الآمدي، «هداية للمبتدئين وتذكرة للمنتهين».

٢ - **عدم اقتصار التحديدات على صناعة أو مادّة واحدة، إنّما محاولة تكييفها وسحبها على أكثر من معنى محدود**. إنّها ألفاظ مشتركة أحيانًا بين الحكمة والكلام والفقه. وقد تعمّد ربّما إيرادها على هذا النحو، للدلالة على ما آلت إليه هذه العلوم من تداخل وتشابك سيّما عند المتأخّرين منهم:

---

(١١٧) المرجع السابق، ص ٥٤ـ ٥٦ .

(١١٨) المرجع السابق، ص ٥٨ـ ٦١ .

(١١٩) المرجع السابق، ص ٦٤ـ ٧٨ .

(١٢٠) المرجع السابق، ص ٩٤ـ ١٠٨ .

- فالنتيجة في القياس «عبارة عن ما لزم من تسليم الأقوال المسلّمة لذاتها وقبل **اللزوم** تسمّى **مطلوبًا**»[١٢١]. وهي تسميات جاءت عينها على لسان الفقهاء والمتكلّمين كالغزالي الذي أورد في هذا الصدد: «إنّ القول اللازم عند (القياس) يسمّى قبل اللزوم **مطلوبًا** وبعد اللزوم **نتيجة**»[١٢٢]

- والفِراسة «ما يُعبَّر عنه في **اصطلاح الفقهاء** بقياس الدلالة وهو معلوم»[١٢٣]

- والقضايا المتواترة التي أمست مثال صدقيّة نقل الأخبار، أُقحمت بين أنواع القضايا المنطقيّة كما وردت معنا عند ابن سينا. فهي تمثّل «كلّ قضيّة أوجب التصديق بها خبر جماعة يؤمَن معهم التواطؤ على الكذب؛ كالعلم بوجود مكّة، وبغداد، ونحوه»[١٢٤]. كذلك المقبولات منها «كالقضايا المأخوذة من أقوال الأنبياء والمرسلين، والأئمّة المهديّين»[١٢٥].

- أمّا العَالَم «فعبارة عن ما هو غير الباري، سبحانه وتعالى، من الموجودات»[١٢٦].

- وإذا كان الجوهر من معنى فلسفيّ، فيقابله معنى أتى «على أصول المتكلّمين» إذ هو «عبارة عن المتحيّز»[١٢٧].

٣ - **الاعتماد على المشاهدات، ودعم الشواهد بالأمثلة العاميّة، نظرًا إلى تداخل المحسوس بالمعقول، والمشاهَد بالمتصوَّر**. وهو دليل على بقاء المصطلح الفلسفيّ عند العرب على مسافة واحدة ممّا في الأعيان على ما في الأذهان. فالقضايا «مشهورات... أوجب التصديق بها **اتّفاق الكافّة عليها** كحسن الشكر، وقبح الكفر، ونحوه»[١٢٨]. و«مشبّهات... أوجب التصديق بها

---

(١٢١) المرجع السابق، ص ٦٤ .
(١٢٢) الغزالي، كتاب معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، ص ١٣١
(١٢٣) كتاب المُبين، ص ٧٤ .
(١٢٤) المرجع السابق، ص ٧٩ .
(١٢٥) المرجع السابق، ص ٨١ .
(١٢٦) المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠ .
(١٢٧) المرجع السابق، ص ١١٠ .
(١٢٨) المرجع السابق، ص ٨٠ .

تخيّل كونه من قبيل ما سبق من الأقسام؛ كاعتقادنا أنّ نصرة الأخ عند كونه مقولة مشهورة **أخذًا من قول الجمهور**[١٢٩]. وهكذا المخيّلات. وكلّها قضايا تشير إلى المنحى التجريبيّ الذي اتّخذه المنطق مع العرب، سيّما مع ابن سينا، كما سنحلّله عنده.

٤ - **الالمام الطبيعيّ بالمتقابلات من الألفاظ**، مثل الحركة والسكون، السرعة والبطء، الشدّة والضعف، الرطوبة واليبوسة، الكون والفساد، النموّ والذبول إلخ...[١٣٠]

٥ - **الوقوف على تحديد العلوم في مبادئها، أو في مسائلها، أو في مضامينها:**

- «أمّا مبادئ العلوم فهي المقدّمات التي بها يُبرّهن على تلك العلوم.
- وأمّا مسائل العلوم فهي القضايا التي تُطلب برهنتها في تلك العلوم».
- «وأمّا العلم الطبيعيّ فعبارة عن العلم الناظر في أحوال الأجسام الطبيعيّة.
- وأمّا العلم الإلهيّ فعبارة عن العلم الناظر في ذات الإله تعالى وصفاته.
- وأمّا العلم الكلّيّ فعبارة عن مبادئ سائر العلوم، مبرهنة وغير مبرهنة في علم ما»[١٣١].

*** «التعريفات» لابن عربي (٥٦٠ــ ٦٣٨هـ)**

تقول محقّقة «المعجم الصوفيّ» سعاد الحكيم عن أهمّيّة ابن عربي، في العمل الموسوعيّ الصوفيّ، إنّه: «من جهة يمثّل قمّة تفتّح إمكانات التجربة الصوفيّة عبر تطوّرها التاريخيّ. كما إنّه، من جهة ثانية، يتمتّع بطاقة غريبة على خلق المفردات»[١٣٢]. لكنّها أصرّت على فرادة مضامين الألفاظ الصوفيّة، سيّما عند ابن عربي، إذ إنّها أتت تعبيرًا عن تجارب ذاتيّة ممنهجة عقليًّا.

---

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٨٢ .
(١٣٠) المرجع السابق، ص ٨٤ - ٩٤ .
(١٣١) المرجع السابق، ص ١٣٠ .
(١٣٢) سعاد الحكيم، المعجم الصوفيّ، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، تقديم، ص ١٧ .

إنّ الغاية من وضع ابن عربي هذه «التعريفات» اللفظيّة لدى أهل التصوّف، تكمن في محاولة كشفه عن الغموض الذي اكتنفها، وبخاصّة لدى «علماء الرسوم» عند مطالعتهم مصنّفات الصوفيّين. وهو يؤكّد بذلك على أهمّيّة الطرح اللغويّ، وجمع ألفاظ لغة مختلف العلوم، وهو موضوع بحثنا هنا. يقول موضحًا غرضه هذا «أشرت إلينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفيّة... لمّا رأيت كثيرًا من علماء الرسوم قد سألونا في مطالعات مصنّفاتنا، ومصنّفات أهل طريقتنا مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها يفهم بعضنا عن بعض كما جرت عادة كلّ فنّ من العلوم»[١٣٣]. أمّا الطريقة العامّة التي اتّبعها في هذا التحقيق، فيلخّصها بإيراده معاني ألفاظهم دون تطرّقه إلى أصولها، إذ إنّه أضرب «عن ذكر ما هو مفهوم من ذلك عند كلّ مَن ينظر فيه بأوّل نظرة لما فيه من الاستعارة والتشبيه»[١٣٤].

ومن أبرز خصائص طريقة ابن عربي في التعريفات نذكر:

١ - **نقل المصطلح الصوفيّ من عالم الحقل الدلاليّ اللغويّ الفلسفيّ أو الكلاميّ، إلى الدلالة الباطنيّة الحقيّة.** إنّه «يُفصح عما لا تستطيع الكلمة قوله والعقل ضبطه والوعي جلاءه» كما يقول محقّق المخطوطة[١٣٥]. فالحدّ الدالّ منطقيًا على ماهيّة الشيء مثلاً، والموصل إلى جنسه العالي ونوعه وفصله، اكتسب معه بُعدًا جديدًا. إنه يعبّر عن حال الصوفيّ وعن معاناته في تجاوز البين والبون، بغية الفناء في الله أو التقرّب منه للاتّحاد به. إنّه «الفصل بينك وبينه»[١٣٦]، أي بين ذات المريد وذات الله. والزمان ـ المقولة الذي هو مقدار الحركة عند الفلاسفة، وعمل من أعمال الوهم عند المتكلّمين، أمسى مع ابن عربي وأهل التصوّف ذات معنى وجدانيّ: إنّه «السلطان الزاجر واعظ الحقّ في قلب المؤمن وهو الداعي»[١٣٧].

---

(١٣٣) إبن عربيّ، التعريفات، تحقيق رفيق العجم، مجلّة الأبحاث، السنة ٣٦، ١٩٨٨، ص ١١.
(١٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(١٣٥) المرجع السابق، ص ٣٣.
(١٣٦) المرجع السابق، ص ٢٣.
(١٣٧) المرجع السابق، ص ١٧.

٢ - **الاكتفاء في التعريف بالرمز والإشارة**، دون تطويل أو شرح إلّا لما يمسّ طرق الصوفيّة أحيانًا. وهذا ما يجعله في مضامينه غامضًا، خياليًا، نسبيًّا، وجدانيًا، يعكس حالة مَن يعيشه ويرسم حوله عالمًا خاصًا به. ذلك مثل تعريف الوجود بأنّه «وجدان الحقّ في الوجه»،[١٣٨] وعلم اليقين «بما أعطاه الدليل»[١٣٩]، والزمردة «النفس الكلّيّة»[١٤٠]، والمحقّ «فناؤك في عينه»[١٤١] إلخ... هذا الترميز دفع الكلاباذي إلى اختصار ألفاظ خطاب الصوفيّة حين أورد قول «بعض المتكلّمين لأبي العبّاس ابن عطاء: ما بالكم أيّها المتصوّفة قد اشتققتم ألفاظًا اغتربتم بها عن السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد»[١٤٢].

٣ - **طرح بنى لغويّة جديدة تنفصل عن البنيان اللغويّ المعتاد**، إلى حدّ القطع في المعنى ضمن الجملة الواحدة. فالشريعة مثلًا «عبارة عن الأمر بالتزام العبوديّة»[١٤٣]؛ والفناء «فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك»[١٤٤]؛ والروح «يُطلق بإزاء الملقى إلى القلب، علم الغيب على وجه مخصوص»[١٤٥].

٤ - **إيراد أكثر من معنى للفظ الواحد إشارةً إلى نسبيّة مدلولاته لدى مختلف المتصوّفين**. القبض مثلًا «حال الخوف في الوقت، **وقيل**: وارد يرد على القلب بتوجيه إشارة إلى عتاب وتأديب، **وقيل**: أخذ وارد الوقت»[١٤٦]. والستر «كلّما سترك عمّا يُغنيك **وقيل** غطاء الكون، **وقد** يكون الوقوف مع العادات، **وقد** يكون الوقوف مع نتائج الأعمال»[١٤٧]. والمكاشفة «**تُطلق**

---

(١٣٨) المرجع السابق، ص ١٤.
(١٣٩) المرجع السابق، ص ١٥.
(١٤٠) المرجع السابق، ص ١٩.
(١٤١) المرجع السابق، ص ١٧.
(١٤٢) الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، مرجع سابق، ص ٨٨.
(١٤٣) إبن عربي، التعريفات، ص ١٣.
(١٤٤) المرجع السابق، ص ١٥.
(١٤٥) المرجع السابق، ص ١٦.
(١٤٦) المرجع السابق، ص ١٤.
(١٤٧) المرجع السابق، ص ١٧.

بإزاء تحقيق الأمانة بالفهم، **وتُطلق** بإزاء تحقيق زيادة الحال، **وتُطلق** بإزاء الإشارة»[١٤٨].

٥ - **قيام علاقة خفيّة بين مختلف الألفاظ كونها حالات نفسيّة متشابهة لنفس واحدة جامعة لها**. فإذا تفحّصنا معظم التعريفات، وجدنا تكرار لفظ «القلب» فيها، وهو مركز انطلاق السالكين ومحطّ أنظارهم وغاياتهم. فهناك السفر، والحال، والقبض، والحضور، والخاطر، والوارد، والشاهد، والتجريد، والذهاب، والمحاضرة، والبواده، والاصطلام، والصمّة، والواقعة، والنور، واللبّ... كلّها حالات يشارك فيها القلب محلّ العقل، إذ التصوّف عيش وعمل لا نظر وتذهين.

*** «كتاب التعريفات» للجرجاني (١٣٤٠ـ ١٤١٣م)**

تظهر تعريفات الجرجاني وكأنّها تتويج للحالة اللغويّة التي آلت إليها الألفاظ الفكريّة والدينيّة عند العرب في نهاية القرون الوسطى. لكنّنا نستشفّ من خلالها أيضًا التمخّضات الفكريّة التي واكبت تطوّر مدلولاتها، حيث تداخلت العلوم المتأخّرة مسائل وطرقًا ووسائل تعبير. لذلك يبان فضل «كتاب التعريفات» في كونه أعاد فرز معاني تلك الألفاظ، ضابطًا مرجعيّة كلّ منها، عدا عن تخصيصه حيّزًا مهمًا لأبرز الفرق والمذاهب، ولمضامين العلوم الإسلاميّة وغائيّاتها. من هنا يجد الباحث نفسه أمام موسوعة معجميّة تختصر تاريخيّة المصطلحات منذ بداياتها وحتّى نهاياتها، مع تركيزها على أبرز ما استعمله المفكّرون في مجالي العلوم الإنسانيّة والدينيّة.

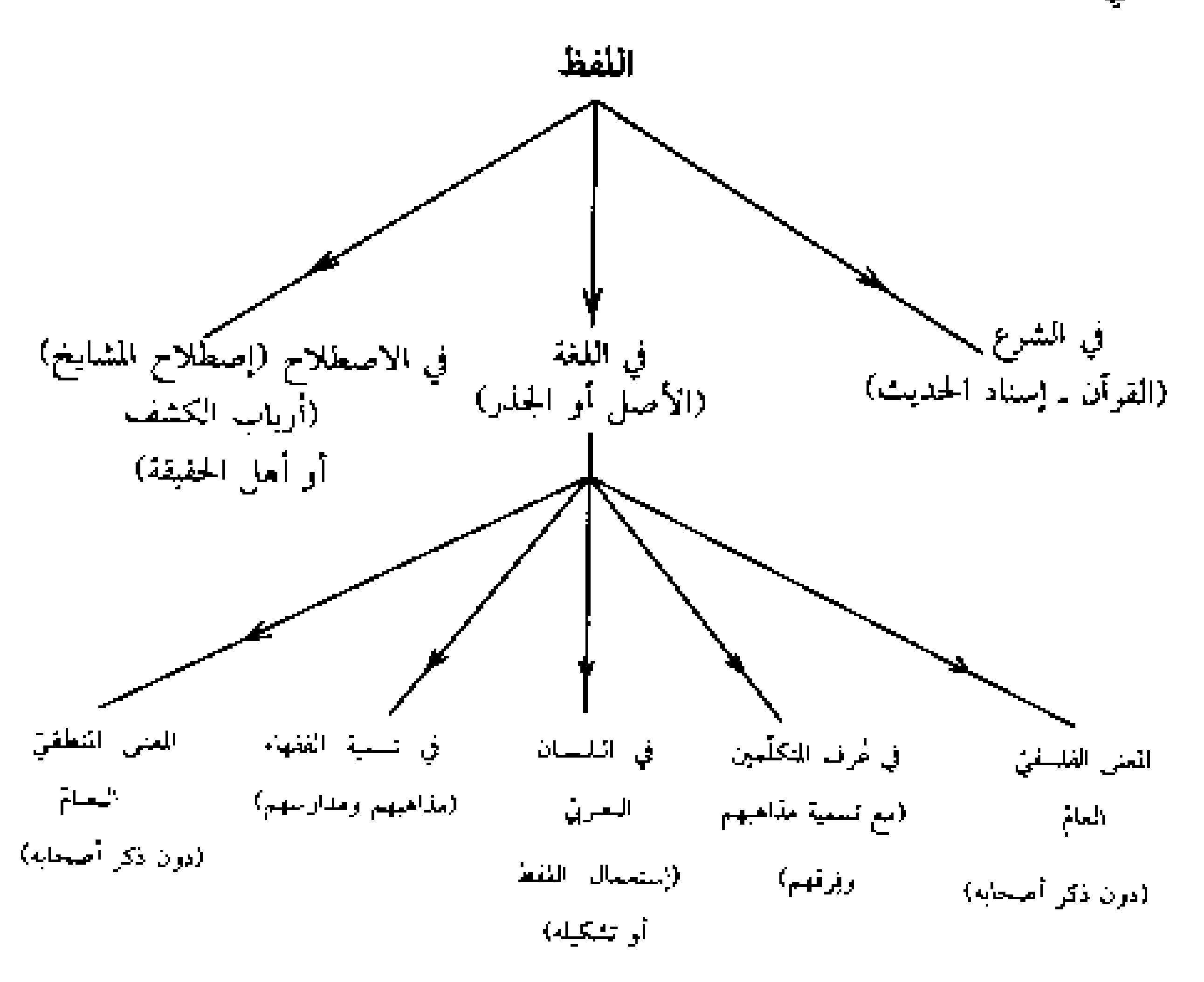
وإذا شئنا الخوض في خصائص هذا المعجم، كان علينا تحليلها على النحوّ التالي:

١ـ شموليّته وسعة مواضيعه

إنّ مرجع التعريف يبقى لغويًا أوّلًا، ثمّ يأخذ منحىً دينيًا أو ضبطًا لسانيًا عربيًا كما هو مستعمل. وتبعًا لكلّ لفظ، يأتي التعريف فقهيًا، صوفيًا بنوع خاصّ (لا

(١٤٨) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

سيّما وقد وجد الصوفيّون في «التعريفات» قاموسهم الجامع)، كلاميًا، فلسفيًا، منطقيًا. وهو تعريف جامع بين معاني العلوم النقليّة والعقليّة في آن، مع صبغة نحويّة - بيانيّة واضحة ترافق مضامين معظم الألفاظ. وكأنّنا بالجرجاني يُعيد لنا خطّ المسالك التي اتّبعها تاريخ كلّ لفظ ومصطلح إلى أن احتوى مختلف معانيه العلميّة هذه، والتي نرسمها شكلاً حسبما وردت تسمياتها في الكتاب على النحو التالي:



فهناك إذًا تعريفات سيقت تبعًا لمختلف العلوم:

- **علوم لغويّة لسانيّة وأدبيّة**، مثل: أجزاء الشعر، الأدب، الإدغام، الإدماج، الاستعارة، الإسناد، الاشتقاق، الإعراب، الإعلال، البلاغة، التابع، التجريد في البلاغة، الخبر، عطف البيان، الفصاحة، المجاز، المضاف،

المضاعف[149].

- **علوم فقهيّة - أصوليّة واجتهاديّة**، مثل: أصول الفقه، اصطلاح، أصحاب الفرائض، الأعيان، التمثيل، المحرّم، خيار الرؤية والتعيين والعيب، الدلالة، الرزق، الفساد، قسمة الدين، الكسب[150].

- **علم الحديث وقوانينه**، مثل: الإرسال في الحديث، الإسناد في الحديث، التأويل والتنزيل، حديث صحيح وحديث قدسيّ، حسن من الحديث، حقيقة محمديّة[151].

- **علم التصوّف أو علم أهل الحقيقة** (وهو يُعتبر المرجع الثاني بعد اللغة)، مثل: الإدماج، الاعتبار، الاعتكاف، التجلّي، التجريد، التصوّر، الصبر، الطرب، ظاهر الممكنات، العبادة، العرش، المجاهدة، المراقبة، المسامرة، المُلك، المناولة، الوقفة، اليقين[152].

- **علم الكلام ومسائله**، قيل: الاستطاعة، الفريضة وأصحاب الفرائض، الأمر بالمعروف، أوّلو الألباب، البدعة، التصديق، التعليل، التنزيه، التواتر، حقائق الأسماء، الدليل والدليل الالزاميّ، شواهد الحقّ، عبارة النصّ، الكسب، الكلام، المعجزة[153].

- **العلوم الفلسفيّة بما فيها المنطق** مثل: الأجسام الطبيعيّة والعنصريّة والمختلفة، الاستدلال، الاستئناف والاستفهام، الاستقراء، الاسم، الإضمار، أن يفعل وأن ينفعل، البرهان، الجزئي، الجنس، الجوهر، الحدّ، الحدوث، الحركة،

---

(١٤٩) الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة ١٩٧٨، ص ٩، ١٤، ١٣، ١٤، ٢٠، ٢٢، ٢٧ـ ٢٨، ٣١، ٣٢، ٤٧، ٥١، ٥٤، ١٠١، ١٥٦، ١٧٤، ٢١٢، ٢٣٢ مكرّرة.

(١٥٠) المرجع السابق، ص ٢٨ (مكرّرة للألفاظ الثلاثة الأولى)، ٣٠، ٦٩، ١٠٧، ١٠٩، ١١٥، ١٧٣، ١٨٣، ١٩٣، ٢١٧.

(١٥١) المرجع السابق، ص ١٥، ٣٣، ٥٣، ٧١، ٨٧ـ ٨٨، ٩٣، ٩٥ .

(١٥٢) المرجع السابق، ص ١٤، ٣٠، ٣١، ٥٣ مكرّرة، ٦١، ١٣١، ١٣٦، ١٤٧، ١٥١، ١٥٥، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٧٤، ٢٨٠ .

(١٥٣) المرجع السابق، ١٩، ١٧٢، ٢٨، ٣٧، ٣٦، ٤٤، ٦١، ٦٣، ٧١، ٧٤، ٩٥، ١٠٩، ١٣٥، ١٥١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٣٢ .

الخاصّة، الدلالة اللفظيّة، السفسطة، السكون، العارض للشيء، العرض، العقل، الفصل، القديم، القضيّة، القوّة، القياس، الكلّ والكلّيّ، الكون، الكمّ، الكيف، مادّة الشيء، المتواطئ، المتخيّلة، المسلّمات، المشترك، المشكّك، المعاني، المعدولة، المقدّمة، المقولات، الممتنع والممكن، النوع، الوجوديّة[١٥٤].

٢ ـ تجاوزه مجال التعريف إلى شرح جزئيّات الألفاظ وفروعها

لا يكتفي الجرجاني بتعريفات مقتصرة على العموميّات، إنّما يتطرّق إلى شروحات إضافيّة تواكب مختلف معاني اللفظ في تفرّعاته. ذلك مثل:

- تحليله معاني الحدّ المشترك والتام والناقص، وتبيّن مداه في الشرع[١٥٥].
- ملاحقة تفرّعات الحركة وتطبيقاتها في سائر العلوم المنطقيّة والنفسيّة والطبيعيّة. فهي حركة في الكمّ والكيف والأين والوضع، وهي عرضيّة وذاتيّة وقسريّة وإراديّة، وكذلك هي طبيعيّة بمعنى التوسّط والقطع[١٥٦].
- دلالته على الفارق بين الحقّ والحقيقة، ثمّ تعريفه حقيقة الشيء والعقل والنبوّة[١٥٧].
- دراسته مختلف درجات العقل ووظائفه كما وردت في «نظريّة المعرفة» عند العرب. فالعقل هيولانيّ أوّلاً، وبالملكة ثانيًا، ثمّ بالفعل ثالثًا، وأخيرًا مستفاد (وهي أعلى درجاته)[١٥٨].
- تحديده معاني اللفظ المنطقيّ حسب وروده منفردًا أو مركّبًا، مثل القضيّة

(١٥٤) المرجع السابق، ص ٩، ١٧، ١٨، ٢٤، ٣٠ مكرّرة، ٣٥، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٨٦، ٨٨، ١٠٠، ١١٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٧، ١٧٢، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٥ مكرّرة، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩، ٣١٨، ٣٧١.

(١٥٥) المرجع السابق، ص ٨٧.

(١٥٦) المرجع السابق، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٥٧) المرجع السابق، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٥٨) المرجع السابق، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

البسيطة والمركّبة والحقيقيّة والطبيعيّة. ثمّ القضايا التي قياساتها معها[159].

٣ ـ نقله تداخل المعاني الذي يعكس تداخل مواضيع أو مسائل مختلف العلوم في عصره.

إنّ دراسة تعريفات اللفظ الواحد تدلّنا على تميّز معانيها على اختلاف طرق استعمالها عند هذه المدرسة أو تلك، في ذاك العلم أو ذلك. «فالجوهر» مثلاً له بعدٌ فلسفيّ صريح. إنّه «ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع». وكذلك له امتداد وانعكاس في اصطلاح أهل الله إذ «الحقيقة الجوهريّة هي النفس الروحانيّ»[160]. و«السبب» له معنى لغويّ، وآخر شرعيّ، وثالث كلاميّ ـ فقهيّ، ورابع فلسفيّ[161]. وهذه حال «العلّة» أيضًا[162].

إنّ هذا التشعّب في معنى اللفظ الواحد ومدلولاته، يُبرز أهمّيّة الوقوف على مضمونه عند وضع الفهارس والمعاجم الخاصّة بكلّ علم، ويعلّمنا كيفيّة استعماله في مادّة الترجمة الفلسفيّة. لذا يظلّ «كتاب التعريفات» هذا مرجعًا يُقتدى به، وذلك في مضمار تحليل المصطلح الفلسفيّ عند العرب في أبعاده وطرق استغلاله بدقائقه.

٤ ـ تجاوزه التعريفات إلى مضمار أسماء الفِرَق وطبيعة العلوم والمذاهب

إنّ هذه الثنائيّة في التعريف لدليل على العلاقة الوثيقة التي قامت عند العرب بين الألفاظ المستعملة على مختلف صُعدها ومراجعها، والعائدة إلى مختلف العلماء والمدارس والمذاهب. فلعلم التصوّف أربابه ومسائله واصطلاحاته[163]، ولعلم النحو مكانته وأصوله وضروراته[164]؛ وكذلك قل عن تميّز علمي الفقه والكلام عن سائر العلوم الفلسفيّة[165]. أمّا الفِرَق فعديدة تذكّرنا بما خصّ لها

(١٥٩) المرجع السابق، ص ١٨٤ـ ١٨٥ .
(١٦٠) المرجع السابق، ص ٨٣ .
(١٦١) المرجع السابق، ص ١٢١ .
(١٦٢) المرجع السابق، ص ١٥٩ـ ١٦٠ .
(١٦٣) المرجع السابق، ص ٦٢ .
(١٦٤) المرجع السابق، ص ٢٥٩ .
(١٦٥) المرجع السابق، ص ١٧٥ـ ١٩٤ .

المؤرّخون من تصنيفات مثل كتابَيْ «الملل والنحل» للشهرستاني وللبغدادي. وقد أورد الجرجاني أهمّها وهي: الأباضيّة، الأزارقة، الإسواريّة، الإسكافيّة، الإسحاقيّة، الإسماعيليّة، الإماميّة، البنانيّة، الجاحظيّة، الجبّائيّة، الجعفريّة، الجهميّة، الحفصيّة، السبائيّة، السليمانيّة، الصالحيّة، النظاميّة[166].

ربّما لم يتطرّق أصحاب هذا الطرح اللغويّ ـ المعجميّ إلى المشكلة اللغويّة بحدّ ذاتها، إنّما استشففنا من معاجمهم قلقًا واهتمامًا مستمرّين بتوضيح معاني الألفاظ، وصقلها، وإثباتها بمضامينها، على نحوٍ أمست تُستعمل معه تقليدًا ووسائل تعبير فكريّة عامّة. وقد وجدنا في تعريفاتهم، أو في تحديداتهم ورسومهم، مراعاةً للمنقول وللمعقول، للأصيل وللدخيل، للفظ ولمختلف مدلولاته واستعمالاته. وكأنّهم جسّدوا بذلك خطاً لغويًّا ـ فكريًّا واكب معظم العلوم الفلسفيّة والدينيّة في تطوّراتها، فأبرزوا ما كان للمصطلح الفلسفيّ، بنوع خاصّ، من جدّة عندهم. هناك إذًا عالم «اللغة العامّيّة» المتداولة بطبيعتها، وعالم «اللغة الخاصّيّة» الرائجة بين علومهم فقط. لكنّ الأمر لم يصل إلى حدّ القطيعة لغويًّا، طالما كانوا يتوسّلون دائمًا المعنى الأصيل ليشتقّوا منه أو ليدلّوا بَعده على المعنى المعقول الدخيل. ففي امتداد اللغة تواصل بين الحالتين، وتوسّع وتطوّر، ينمّ عن اقتحام العقل ميادين فكريّة تفوق مجالاته ومنابعه الأولى. وإذا شئنا رسم معالم هذه الألفاظ ومحطّاتها، وجدناها قد سارت وفقًا للخطّ التصاعديّ التالي:

المرحلة الأولى: اللفظ في دلالته على المعنى الأصيل (اللغة القَبَليّة والدينيّة).

المرحلة الثانية: اللفظ في دلالته على المعنى الدخيل (الفلسفة والمنطق وسائر العلوم).

المرحلة الثالثة: اللفظ في دلالته على المعنى المزدوج (تداخل العلوم بين المنقول والمعقول).

إنّها رحلة العقل: في طلبه المعنى من اللفظ مباشرة ودون مواربة أو تعمّق أوّلاً، إلى تصرّفه في صياغة المفهوم في ضوء التجريد والتأويل ثانياً، ثمّ إلى إخراجه المعنى الضروريّ الملازم لكلّ علم من اللفظ وكيفما شاء استعماله ثالثاً.

---

(١٦٦) المرجع السابق، ص ٦، ١٧، ٢٦، ٣٦، ٢٧، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨٤، ٩٣، ١٢٢، ١٢٦، ١٣٦، ٢٦٢.

٣ـ الطرح اللغويّ المباشر

إنّ تحليلنا لمختلف الشواهد اللغويّة ـ الفلسفيّة يدلّ على مجمل المراحل التي قطعتها اللغة الفلسفيّة إلى حدّ الثبات والرسوخ. وبموازاة ارتقائها وتكاملها، وجدنا كيف واكبت هذه اللغة أحوال المدارس الفكريّة في شقّيها: الفلسفيّ ـ اليونانيّ حيث كثرت الشروحات والتعليقات، فتنامت المصطلحات العربيّة المرادفة لتلك اليونانيّة؛ والدينيّ ـ العلميّ حيث نشأت علوم إسلاميّة ولسانيّة (كلاميّة ـ فقهيّة ـ صوفيّة ـ نحويّة) في ظلّ حضارة مخضرمة قرّبت الدخيل من الأصيل، والمعقول من المنقول، إلى حدّ المزج بينهما. فانعكس هذا الأمر على طبيعة المصطلحات الواردة فيها، ممّا أوجب وضع تلك التحديدات والتعريفات العائدة لكلّ علم منها مع تسميته، كما فعل الجرجاني، لئلا يلتبس الأمر على دارسيها ومستعمليها. وكلّها طروحات عكست بطريقة غير مباشرة بذور الإشكاليّة اللغويّة في الفكر العربي آنذاك.

* من جهته، لخّص ابن خلدون، في الجزء الأخير من مقدّمته، كيفيّة نشوء «علوم اللسان العربيّ»، محدّدًا طبيعة اللغة بأنّها «مَلكة صناعيّة»، ومحلّلاً الميزات التي تتّصف بها لغة العرب. ونجد، في محاولته هذه ربّما، عكس ما خَبِرْناه في المحاولات السابقة، طرحًا مباشرًا للحالة اللغويّة التي رافقت البُعد الفكريّ لها، وأثّرت منذ نشأتها على دراسات العلماء والفلاسفة وعلى منهجيّاتهم التحليليّة التي جئنا على ذكرها في الطرحين السابقين. لكنّه لم يذهب إلى حدّ طرح المشكلة اللغويّة في علاقاتها بالعلوم الفكريّة مباشرة، وكيفيّة نموّها إشكاليّةً طبعت حيّزًا مهمًّا منها، نظرًا إلى تعثّر اللسان العربيّ في التعبير عن البُعد الفلسفيّ لغويًّا، كما فعل الفارابي في «الحروف».

وإذا شئنا دراسة العلاقة عند ابن خلدون بين المَلكة اللسانيّة والفكر والعلوم الناجمة عنهما[١٦٧]، وجدناه يركّز على طبيعة اللغة وسيلةً يتّخذها المتكلّم للتعبير

(١٦٧) خصّ ميشال زكريّا، الباحث في قضايا الألسنيّة العربيّة، كتابه «المَلَكة اللسانيّة في مقدّمة ابن خلدون» لهذا الغرض، محلّلاً العلاقة بين هذه المَلَكة والصناعات اللغويّة. وقد بيّن ما للظواهر القواعديّة والنفسيّة والاجتماعيّة من روابط بهذه المَلَكة، مقارنًا أحيانًا بين مواقف ابن خلدون وآراء علماء الألسنيّة المعاصرين في هذا الصدد. راجع كتابه هذا، طبعة المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦، الفصلان الخامس والسادس.

عن مقصوده ونقله من باطنه المضمَر إلى السامع، معبّرًا عنه وفقًا لقوالب كلاميّة معيّنة. فهي مَلَكة شبيهة بمَلَكات النفس الأخرى، طالما هي تعكس مكنوناتها بالكلام المركّب تبعًا لقواعد معيّنة. يقول مُبرزًا هذه الناحية: «فإذا حصلت المَلَكة التامّة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبّق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلّم حينئذ الغاية مع إفادة مقصوده للسامع. وهذا هو معنى البلاغة»[١٦٨]. وقد ذكر الفارابي قبله، في معرض تحليله لكيفيّة حدوث حروف الأمّة وألفاظها، أنّ الإنسان «إذا احتاج أن يعرّف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أوّلاً... ثمّ استعمل بعد ذلك التصويت»، وصولاً إلى الدلالة عليهما بالحروف المركّبة ألفاظًا[١٦٩]. فاللغة، عند ابن خلدون، فعل لسانيّ يُمارس تأمينًا للتواصل والاتّصال، واصطلاح، ثمّ نقل وتقليد. وهي قد رسخت على هذا النحوّ عند العرب، بالجبلّة والطبع، إلى أن أضحت «مَلَكة لسانيّة». إنّها، كما يقول، «إنّما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرّره على السمع والتفطّن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلميّة في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللسان. فإنّ هذه القوانين إنّما تفيد علمًا بذلك اللسان ولا تفيد حصول المَلَكة بالفعل في محلّها»[١٧٠] فالمَلَكة اللسانيّة الطبيعيّة غير قوانين قواعد اللغة الوضعيّة، أو ما أسماه «صناعة العربيّة». يتّخذ ابن خلدون هنا موقفًا لغويًّا أصوليًّا حين يرفض قيام صناعات اللسان على قوانين منطقيّة - عقليّة أو جدليّة، إذ في ذلك ابتعاد عن حقيقة اللغة وطبيعتها الأولى[١٧١].

أمّا كيف نشأت علوم اللغة والنحو، ولمَ نشأت وما هي فروعها، فقد ردّ ابن خلدون أمرها أوّلاً إلى ضرورة معرفتها عند أهل الشريعة: «إذ مأخذ الأحكام الشرعيّة كلّها من الكتاب والسنّة وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب وشرح مشكلاتها من لغاتهم. فلا بدّ من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللسان

(١٦٨) مقدّمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٦٠- ٤٦١.

(١٦٩) الفارابي، كتاب الحروف، مرجع سابق، ص ١٣٥- ١٣٧.

(١٧٠) مقدّمة ابن خلدون، ص ٤٦٧.

(١٧١) المرجع السابق، ص ٤٦٦؛ إنّ مسألة نشأة علوم النحو وطبيعتها وقسمتها إلى سمعيّة وقياسيّة، ترتبط مباشرة بمسألة علاقة النحو بالمنطق، وهو موضوع فصلنا الثالث.

لما أراد علم الشريعة»[١٧٢]. ثمّ إلى العُجمة التي خالطت اللسان العربيّ ثانياً، ممّا اضطرّ النحويّين إلى تقعيد لغتهم خوفًا من فسادها: «ذلك أنّه لما فسدت مَلَكة اللسان العربيّ في الحركات المسمّاة عند أهل النحو بالإعراب واستنبطت القوانين لحفظها، كما قلناه، ثمّ استمرّ ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتّى تأدّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ... فشمّر كثير من أئمّة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين...»[١٧٣].

أمّا فروعها فهي بيانيّة المنحى، وردت تحت ثلاثة عناوين: «علم البلاغة»، و«علم البيان» و«علم البديع»، غايتها ليست تقتصر على تزيين الكلام وتحسينه فحسب، إنّما على مطابقة الألفاظ لمعانيها أصلاً[١٧٤].

ترافق هذه العلوم النحويّة ظواهر نفسيّة وأخرى اجتماعيّة، تجعل من اللغة عنوان حياة الشعوب وثقافاتها، ودليل عقليّتها ونفسيّتها. وقد ركّز ابن خلدون، في هذا المنحى بالذات، على علاقة اللغة بالبيئة التي تنشأ فيها، وبالتالي على اكتسابها من قِبَل أهلها بالارتياض على الحفظ والممارسة. ممّا يؤدّي لاحقًا إلى صعوبة تحصيل أكثر من لغة والوفاء لكلتيهما.[١٧٥]. واللغة هذه اجتماعيّة ـ عُرفيّة ـ اصطلاحيّة، لها أكثر من علاقة بالمؤسّسات المحيطة بها. والدليل على ذلك ما كان للعربيّة من ارتباط بالدين والدولة في مرحلتها الحضريّة، وبالاجتماع القبليّ في مرحلتها البدويّة. يقول ابن خلدون: «إعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأمّة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها... والدين والملّة صورة للوجود والملك. وكلّها مواد له، والصورة مقدّمة على المادّة، والدين إنّما يُستفاد من الشريعة. وهي بلسان العرب، لما أنّ النبيّ صلعم عربيّ، فوجب هجر ما سوى اللسان العربيّ من الألسن في جميع ممالكها»[١٧٦]. وتبعًا لهذه القاعدة، تطوّرت اللغة عند انتقالها من عمران إلى آخر، وعند اختلاط الشعوب: «إعلم أنّ مَلَكة اللسان المُضريّ لهذا العهد قد ذهبت وفسدت ولغة أهل الجيل كلّهم مغايرة

(١٧٢) المرجع السابق، فصل في علوم اللسان العربيّ، ص ٤٥٣.
(١٧٣) المرجع السابق، فصل في «علم البيان»، ص ٤٥٧ـ ٤٥٩.
(١٧٤) المرجع السابق، ص ٤٦٨ـ ٤٧٠.
(١٧٥) المرجع السابق، ص ٣٠١.
(١٧٦) المرجع السابق، ص ٤٦٤.

للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنّما هي لغة أخرى من امتزاج العُجمة». نتيجة لهذا التطوّر والتباين، تنوّعت الفنون الأدبيّة وطرائق تذوّق الشعر بين أهل المشرق وأهل المغرب يومذاك[177].

رسم ابن خلدون، من خلال تاريخيّة العلوم اللسانيّة وربطها بمَلَكتها، صورة واقعيّة لنشأة اللغة طبيعيًا، ولتطوّرها ثقافيًا واجتماعيًا، ولقيام علومها وضعيًا، رابطًا إيّاها بالفرد والجماعة، بالبيئة والعمران. لكنّه لم يتطرّق إلى بنيتها وكيفيّة تفرّعها إلى عاميّة وخاصّة، حسّيّة وذهنيّة. ممّا جعله يُغفل الناحية الفكريّة إلى حدّ ما، بعد اتّخاذه موقفًا سلبيًا من علاقتها بالمنطق والعقل. وحده الفارابي، على حدّ علمنا، طرح هذا الجانب مباشرة، وخصّ له دراسة فريدة حلّل من خلالها، إضافة إلى نشوء اللغة طبيعيًا بشكلها العامّ، تحوّلها إلى اصطلاح ومصطلح فكريّ، أي إلى لغة فلسفيّة مشتقّة عن الأولى. وهذا ما دفعنا إلى تخصيص الفصل التالي دراسةً لطرح الفارابي اللغويّ المباشر للإشكاليّة اللغويّة، ولطبيعتها وإفرازاتها عند مفكّري العرب: لغة فلسفيّة مميّزة، وفلسفة لغويّة خاصّة باللسان العربيّ.

* * *

جماع القول إنّ ظهور المشكلة اللغويّة إبّان حركة النقول والترجمات، وتعقّدها إشكاليّةً مع الفلاسفة الأُوَل، أدّى دون ريب إلى صياغة جديدة للعربيّة في بعض بُناها واشتقاق ألفاظها. حتّى بتنا نتساءل عن هويّة هذه اللغة التي عهدناها عند الأعراب ومن خلال الإسلام. فهل نحن إزاء نشوء لغة خاصّة بأهل الفلسفة توازي لغة أهل النحو الأولى؟ إنّها دون شكّ لغة تفاعلت مع معطيات الفكر اليونانيّ والنقولات السريانيّة إلى حدّ التفرّد بقواعد اشتقاقيّة ونحتيّة جديدة، وتراكيب منطقيّة ـ برهانيّة، تؤدّي البُعد الفلسفيّ الحسّيّ والذهنيّ وتوفيه حقّه. لكنّها تُبقي، رغم ذلك، على العلاقة مع الأصول مطوّرةً: لفظيّةً كانت أم معنويّة، تحليليّةً أم تأليفيّة.

هذا التباين يدفعنا إلى التأكيد أنّ الانتقال اللغويّ مع الفلسفة أوّلاً، وسائر العلوم ثانيًا، لم يكن انفصامًا وطلاقًا بين حالتي اللغة الواحدة، إنّما تطوّرًا وانفتاحًا

(١٧٧) المرجع السابق، ص ٤٨٢ وما يليها.

لها. وهنا نُبدي بعض الملاحظات ردًّا على مَن اعتقد الازدواجيّة وحالة الانفصال بين طريقتي التعبير عند أهل العامّة والخاصّة:

١ - ليست العربيّة لغة جامدة على أصولٍ ومعانٍ، محدودة المباني والأبعاد، إنّما هي مطواعة، وبالتالي مهيّأة لتقبّل كلّ جديد طارئ، بطبيعة تراكيبها وقواعدها المختلفة. وهذا هو معنى انقسام نحاتها وفقهائها إلى متقدِّم ومتأخّر، سمعيّ وقياسيّ؛ وكذلك اختلافهم حول الفصل بين الأصيل والدخيل أو الدمج بينهما.

٢ - إمكانيّة استنباط القواعد وتعليلها منطقيًّا، نظرًا إلى الارتباط القائم أصلًا بين اللفظ والمعنى من جهة، وبين النحو والمنطق من جهة ثانية. فالعلاقة بين المسنَد والمسنَد إليه مثلًا هي نفسها بين المحمول والموضوع عند المناطقة، وتشكيل الحروف والكلمات لا يتمّ بعشوائيّة، إنّما فقه المعنى هو الذي يدفعنا إلى الرفع أو النصب أو الجرّ أو التسكين: «يجب أن نفهم أوّلًا حتّى نتمكّن من القراءة الصحيحة»، على حدّ قول الجابري[١٧٨].

٣ - تطوّر اللغة بفعل اقتحام العقل العربيّ مجالات علوم جديدة: إن من حيث استلال المعاني الطارئة من ألفاظ موضوعة أصلًا، وإن من حيث إعادة ربط الألفاظ والكلمات على نحو جديد يؤدّي المعنى الفلسفيّ. فالجملة أمست ثنائيّة اللفظ أو ثلاثيّة تبعًا للقضيّة، إسميّة - خبريّة أو فعليّة، حمليّة أو شرطيّة إلخ...

٤ - القيام بدراسات فكريّة في صلب اللغة وبالعكس، بمعنى أنّ اللغة العربيّة تحوّلت في علاقتها بالفكر إلى لغة نحويّة - بيانيّة، ولغة فكريّة - منطقيّة، دون أن يؤدّي هذا التحوّل إلى ازدواجيّتها، كما ظنّ البعض، إنّما إلى الكشف عن أبعادها الجديدة والمُجَدِّدَة.

٥ - ترك مجال التأويل في اللغة مفتوحًا، تشريعًا للعقل ولنُظم المنطق اللغويّ، وكذلك لعملهما إلى جانب النظام اللغويّ الأصيل. إذ أضحى لكلّ علم لغة

(١٧٨) محمّد عابد الجابري بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٤٦.

خاصّة به: أكان فكريًا روحيًا أم دينيًا، بيانيًا عرفانيًا أم برهانيًا.

لا ندّعي في الفلسفة إذًا اختراع لغة وضعيّة ضمن اللغة الطبيعيّة أو إلى جانبها، إنّما تطوير الأولى لتستوعب الوافد عليها. فنحن نشهد، مذ ذاك التاريخ الفكريّ، مراحل تصاعديّة للغة الواحدة كما سيبيّن ذلك الفارابي، وانتقالها من «صنائع عاميّة» إلى «صنائع قياسيّة». وإلّا لكانت جمدت على حدود لفظيّة ومعنويّة وبنيويّة ضيّقة، دون مقدرةٍ على استيعاب العلوم على اختلافها: نحويّة كانت أم فكريّة، إنسانيّة أم طبيعيّة.

هذا الموقف من تحجّر اللغة أم من تفتّحها، أدّى إلى اختلاف الدارسين حول طبيعة نشوء النحو العربيّ ومساره: من مؤيّدٍ لأثر الأغريق والسريان في بناء هذا النحو ووضع علومه وتفرّعاته، إلى نافٍ كلّ أثر أجنبيّ دخيل إبقاءً للعربيّة نابعةً من عقليّة العرب ولسانهم صاحب منطق خاصّ. فهل يمكننا إنكار أثر ما انعكس من علوم اليونانيّين على مسيرة اللغة؟ أو يمكننا تجاهل التفاعل الذي جرى بين لغة الضاد وسائر اللغات الساميّة أو الهنديّة ـ الأوروبيّة؟

تبعًا لهذا الانفتاح الذي حرّكه الفكر العربيّ في اللسان، وجدنا اللغة الفلسفيّة في اصطلاحاتها الأولى، وفي مصطلحاتها الجامعة، تنشأ وتتطوّر وفقًا لطبائع وألوان هذا الفكر: بيانيًا وأصوليًا، كلاميًا وبرهانيًا، جدليًا وعرفانيًا. فاقتحام هذا الفكر مجالات وعوالم جديدة، حوّل اللغة وفجّر طاقاتها، إلى أن أضحت جديرةً إلى حدّ بعيد بالتعبير عن تدرّجات المعرفة أفقيًا وعموديًا، مع محافظتها على ميّزات الفكر الساميّ واللسان العربيّ كما ستبيّن في الفصول اللاحقة.

وإذا شئنا تلخيص المراحل الأساسيّة التي قطعتها هذه اللغة بمصطلحاتها، منفردةً تارة ومجتمعةً مع سائر العلوم طورًا، قسّمناها إلى أربعة متمايزةً ومتداخلةً أحيانًا:

١ - **مرحلة النشوء والتكوين**: مرحلة التراجمة والكندي[١٧٩] (من القرن السابع إلى التاسع م)

---

(١٧٩) يعتبر عبد الأمير الأعسم، عكس المستشرق باول كراوس، أنّ جابر بن حيان (+ ٨١٥م) وقبل الكندي (+ ٨٧٢ م) لعب دورًا بارزًا في نشأة المصطلح الفلسفيّ في «الحدود»، حيث رسم الحدود الفلسفيّة لمختلف العلوم. راجع كتابه المصطلح الفلسفيّ عند العرب، المقدّمة، ص ١٤ـ ١٥ .

إتّسمت بتأرجح الألفاظ وطرق التعبير، وبتداخل العربيّة باليونانيّة المنقولة. وبرزت محاولة إنشاء لغة فلسفيّة إلى جانب اللغة الأصيلة ومن خلالها، ممّا أدّى إلى ولادة لغة مخضرمة، غامضة المعالم، ركيكة الأسلوب، فاقدة الهويّة الذاتيّة. لكنّها شقّت الطريق نحو تمييز واضح بين لغة النحويّين والكلاميّين ولغة أهل الفلسفة.

٢ - **مرحلة التثبّت والتركيز**: مرحلة الفارابي وابن سينا (من القرن العاشر إلى الحادي عشر م)

برزت فيها استقلاليّة اللغة الفلسفيّة، وبالتالي تبلور الألفاظ ومعانيها، من خلال التركيب البنيويّ للجملة، وبخاصّة في علمي المنطق والماورائيّات. فالمصطلحات مصنّفة وفقًا للموادّ الفلسفيّة، والتحديدات تجاوزت الرسوم الخاطفة، إلى جانب بروز المشكلة اللغويّة إشكاليّةً فلسفيّةً قائمة بذاتها.

٣ - **مرحلة النضوج والاكتمال**: مرحلة الغزالي وابن رشد (من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر م)

تداخلت فيها الألفاظ الفلسفيّة بسائر ألفاظ العلوم، واكتملت اللغة الفلسفيّة بمضامينها ومعانيها ومرادفاتها. إنّها مرحلة التعمّق والتوالد: من حيث الكمّ تكاثرت الألفاظ وزالت أو كادت تلك اليونانيّة المعرّبة؛ ومن حيث الكيف صَفَت اللغة الفلسفيّة وخلصت من شوائب الأوّلين، فامتازت عن لغة النحويّين دون انفصالها عنها.

٤ - **مرحلة الشموليّة والتقليد**: مرحلة ابن خلدون والجرجاني (من القرن الثاني عشر إلى الخامس عشر م)

قامت خلالها محاولات جمع الألفاظ المستعملة في سائر العلوم كما وردت في تأريخ ابن خلدون لها، وفي تعريفاتها عند الجرجاني. وقد أمست أدوات بحث علميّة تقليديّة دون تخريج يُذكر أو إضافات مُلفِتة. رافق المرحلة عودة إلى التمسّك بالأصوليّة الفكريّة واللغويّة، ونبذ كلّ دخيل، على نمط نقض ابن تيمية للفلاسفة والمناطقة، ودعوته كذلك إلى رفض الطارئ على اللسان العربيّ من

مصطلح هؤلاء وأوالياتهم العقلية[180].

إنّ المشكلة اللغويّة التي واجهت فلاسفة العرب لم تظلّ في منأى عن سائر الحركات الفكريّة والعلميّة. فهي وإن برزت من جرّاء عمليّة نقل الفكر اليونانيّ وتعريبه، تطوّرت لتكسيب هذا الفكر المنقول أبعادًا جديدة. ولو استخلصت وتمذهبت، لوضعته على مسالك فكريّة تعكس خاصّيّة اللسان العربيّ والعقليّة السامية.

أقحم العرب عن دراية، أو عن غير دراية، مسائل لغويّة محضة في صلب الفكر الفلسفيّ (في المنطقيّات والماورائيّات بنوع خاصّ). حتّى أمسينا لا نطّلع

---

(١٨٠) من خلال مجموعة محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفيّة العربيّة في القاهرة بين ١٩١٢ و١٩١٣، وتحت عنوان «رؤوس المسائل ورؤساء المذاهب» للمحاضرة الرابعة والثلاثين، اختار المستشرق ماسينيون (Massignon) ترتيب الغزالي لنشوء الفلاسفة والحكماء وتقدّمهم في مذاهبهم من خلال «المنقذ من الضلال». وفصّل جدوله إلى ثلاثة عصور: الأوّل من السنة ٢٠٠ إلى ٥٠٠ هـ، أي من بعد حسن بصري وجهم بن صفوان وواصل بن عطاء إلى الغزالي وإصلاح الكلام الأشعريّ القديم. والثاني من السنة ٥٠٠ إلى ٧٠٠ هـ، أي بعد انقلاب أصول قدماء المتكلّمين في الأعراض والذرّة وتفلسف الغزالي وتصوّفه. والثالث من السنة ٧٠٠ إلى الآن (١٣٦٦ هـ)، أي عصر انهدام الفلسفة والكلام. وقد رتّب الفروقات في المذاهب والمصطلحات من خلال تمييزه بين خمسة فرق وهي: الاعتقاديّون (الفقهاء)، والمتكلّمون، والحكماء (الفلاسفة)، والباطنيّة (التعليميّة والزنادقة)، والصوفيّة.
وبموازاة هذا التقسيم الفكريّ تبعًا لعلوم العصر، وقعنا في مجمع اللغة العربيّة، ومن خلال البحوث والمحاضرات التي ألقيت في مؤتمر الدورة التاسعة والعشرين عام ١٩٦٢ـ ١٩٦٣، على محاضرة للأستاذ عبد الحميد حسن تحت عنوان «المرونة في اللغة العربيّة ـ منشؤها ومظاهرها وأثرها في التيسير والتجديد»، فيها تقسيمٌ خاصٌّ للمراحل التي قطعتها اللغة العربيّة «في نشأتها ونموّها واتّساع نطاقها وتسجيل قواعدها وتدوين كلماتها». وذلك على النحو التالي: المرحلة الأولى في العصر الجاهليّ، حيث «نشأت اللغة العربيّة... وتابعت الخطا في النمو والتهذيب والاستقرار في حرّيّة وبعد عن القيود التي تحدّ من حركة الفكر... وإنّ الخصائص التي نراها في هذه المرحلة هي المرونة والتنوّع في الكلمات والعبارات لفظًا ومعنى... المرحلة الثانية بعد الإسلام ونزول القرآن الكريم... نجد استقرار الأوضاع اللغويّة وإقرار الصافي من لهجات العرب... واستعداد اللغة العربيّة لكلّ جديد يوافق ما وصل إليه من آراء. والمرحلة الثالثة وهي مرحلة التعليل والقياس والاستنباط والتسجيل... وكانوا (في التراث) طوائف: فمنهم البصريّون الذين يتشدّدون في القياس... ومنهم الكوفيّون الذين يكتفون بالشاهد الواحد... إنّ هذه الكثرة الكثيرة من آراء علماء اللغة هي سند قويّ لما ننشد من مرونة تساعد على التوسّع والتجديد» ص ١٢٧ـ١٣٠.

على مصنَّف عندهم، كما أوردناه، إلّا وللغة حصّة فيه: من تعريفات، إلى حدود ورسوم، إلى شروحات لفظيّة ولغويّة، تأديةً للمعاني، لاسيّما تلك المرتبطة بالنصوص الملخّصة والمشروحة. بذلك أضحت المنهجيّة الطاغية على التحاليل الفكريّة بيانيّة المنحى، لأنّ مفكّري العرب كانوا يحتاجون إلى ترويج ألفاظهم بمعانيها المزدوجة، اليونانيّة الأصل والعربيّة اللسان. لذا خرّجوا مصطلحات مخضرمة لم تمهدها العربيّة الصافية في صِيَغها ومضامينها الطبيعيّة الأولى. وهذا العامل أدّى إلى بلورة لغة فلسفيّة خاصّة استهجنها النحاة وبذّوها لخروجها على المألوف.

ثمّ تشابكت اللغة مع مسائل متشعّبة تجاوزت حيّز العلوم الفلسفيّة إلى تلك: الفقهيّة ـ الكلاميّة، والنحويّة ـ المنطقيّة، والدينيّة ـ الحكميّة، والمعرفيّة ـ العرفانيّة، إلى حدّ سيطرت فيها المقدّمات اللغويّة على كلّ موضوع فيه نظر. فبات لكلّ علم منها قاموسه، وفهرس مصطلحاته، وتحديداته، تبعًا لمذهبه ولمسائله ولمنهجيّته ولغاياته. وقد أثقل هذا الأمر النصوص بمقدّمات وشروحات لغويّة، تميّز علمًا عن آخر، ومسألة عن أخرى، فضلًا عن اتّجاه كلّ مدرسة. فالعلّة مثلًا لها معنى لغويّ، وشرعيّ، وفقهيّ، وكلاميّ، وفلسفيّ، وكلٌّ يفهمها وفقًا لاتّجاهه عند استعمالها[181]. وأمسى العقل يختار ربّما الألفاظ عينها، لكن ليُضفي عليها مدلولات مختلفة. ممّا حرّر الفلاسفة والعلماء، إلى حدّ بعيد، من سلطة اللفظ إذ حوّلوها إلى غور المعنى. فبعد أن استعملت الألفاظ لغةً بمعانيها الحقيقيّة، درج هؤلاء على تأويلها والتعامل معها بمعانيها الخاصّة ـ المجازيّة.

هناك إذًا علاقة وثيقة تربط المنقول بالمعقول والمحدوس باللفظ، ليأتي هذا الأخير وفقًا لتدرّجات الذهن وتجريدات المعرفة على مستوياتها. فللإدراك الطبيعيّ ـ الحسّيّ مجموعة ألفاظه ومدلولاته، وللإدراك الباطنيّ ـ العرفانيّ لغته ومجازاته، وللحدس العقليّ ـ الماورائيّ عالمه اللغويّ الأقصى، وللتأويل الأصوليّ ـ الكلاميّ قاموسه الخاصّ والعامّ. حتّى بتنا نكشف عن كلّ مرحلة ودرجة معرفيّة من خلال ألفاظها المستعملة فيها.

---

(١٨١) راجع التعريفات للجرجاني، ص ١٥٩ـ ١٦٠، كذلك سائر الألفاظ المماثلة في شموليّتها للمعاني، في الكتاب عينه.

ترسّخت المسألة اللغويّة إذًا بين سائر المسائل، إلى أن أضحت مشكلةً لا تعبيرَ صائبًا دون التطرّق إليها والغرف منها. هي الأصل لفروع علميّة مختلفة، تنوّعت مع العقليّات الممارسة لحقّها في التأويل، ومع المنهجيّات المؤدّية إلى الاستنتاج الذاتيّ في الحقول الفكريّة. فاستحالت مضامين اللغة الواحدة، ومعاني الألفاظ فيها، تتموّج على مستويات عدّة لا يكشفها إلاّ مَن كان ضالعًا في كلّ علم بخصوصيّاته. من هنا جاءت الدعوة الملحّة إلى إفراد قواميس لغويّة عائدة إلى كلّ حقل منها، دون إسقاط الحاجة إلى مَن يجمعها ليشملها على طريقة الجرجاني، نظرًا إلى تداخلها في المراحل المتأخّرة. آنذاك تصحّ الترجمة تطبيقًا، وتُحقّق فلسفة ناطقة بالعربيّة، طالما هي ترتبط بأصولها وإن تجاوزتها عند الحاجة دون الانفصال عنها. فهناك علوم الفلسفة العامّة، والمنطق، والفقه، والكلام، والتصوّف، تنسكب ألفاظ كلّ منها مميّزةً على حدة، ثمّ مجتمعة مختلطة، لتكوّن أداة البحث الفلسفيّ الرئيسة وباللسان العربيّ.

حروف الفارابي وألفاظه: لغة فلسفيّة وفلسفة لغة*

لا نهتدي إلى مكانة «كتاب الحروف» للفارابي إلّا إذا وضعناه ضمن أطره الفلسفيّة ـ التراثيّة والفكريّة ـ اللغويّة؛ كذلك إذا قرأناه ثانيةً حلقةً مركزيّةً في دائرة منظومته الفلسفيّة، المنطقيّة منها والماورائيّة. والمُلفت أنّه المصنَّف شبه الفريد الذي طرح المشكلة اللغويّة في الفلسفة العربيّة مباشرةً، مُبرزًا الإشكالات اللغويّة التي تصدّى لها مترجمو العرب ومفكّروهم، علاوة على قولبته اللغة وقلبها فلسفةً مستقلّةً من جهتي القصود والدلالات. حلّل أصولها الجغرافيّة والتاريخيّة، وطبائعها تبعًا للسان متكلّميها ولعقليّتهم، وأبعادها النحويّة ـ المنطقيّة والفكريّة ـ الماورائيّة. فانتقل بذلك من اللغة الفلسفيّة عند العرب إلى فلسفة لغة اختصّوا بها وانفردوا.

نخال أهمّيّة هذا الكتاب وأثره مرتبطين أصلًا بنشأة اللغة الفلسفيّة الناطقة بالعربيّة، وهي تتلاقى تاريخيًّا بحركة الترجمة والنقل، يوم تلمّس العرب والسريان كتابة الفلسفة بلغتيهما. فهم جاهدوا فكريًّا وحضاريًّا في سبيل انتقاء اللفظ الأفضل، والمصطلح الأعمق دلالةً، تأديةً للمعنى المعبَّر عنه باللسان اليونانيّ. فأوجدوا المرادفات، واشتقّوا ألفاظًا ونحتوا أخرى، ووضعوا صِيَغًا وتراكيبَ جديدةً للعبارات والجمل، حيث أوردنا سبلهم لتخريجها في الفصل السابق،

(*) يُعتبر هذا الفصل امتدادًا طبيعيًّا للقسم الثالث من الفصل السابق، اقتصرنا فيه على تحليل أنموذج فريد في الطرح اللغويّ ـ الفلسفيّ المباشر، عنينا كتاب الحروف.

معبّدين الطريق بذلك لحركة فكريّة شاملة لسانها عربيّ وعقلها ساميّ. لكنّ هذا التيّار كان لا بدّ من أن يفرز تفاعلاً بين اللغتين والفكرين ـ المنقول منهما وإليهما ـ ممّا ولّد منحيين في طريقة التعاطي مع اللغة والفكر في علائقهما: أحدهما أصوليّ ـ بيانيّ بقي أمينًا على قدسيّة اللغة في نحوها وقراءتها وإعرابها وقواعدها الثابتة القائمة على مسلكي الأعْراب والإسلام، والثاني مخضرم حاول أصحابه تقعيد لغة منفتحة على مفاهيم ومعاني وتراكيب وقواعد تعكس فنونًا وعلومًا دخيلة امتزجت بتلك الأصيلة، ذهب بعض النحويّين إلى حدّ استهجانها[1]. وقد تمثّل لغة الفارابي الفلسفيّة، ونظريّاته في ألفاظها وتراكيبها، أنموذجًا لهذا الخطّ بالذات. وما المشكلات التي ألمح إليها، سوى صور مصغّرة عن كبرياتها في تفاعلها مع اللغة ـ الأصل إلى أن استقرّت لغةً ـ فرع.

يُظهر «كتاب الحروف» أنّ الفارابي عبّ من مناهل ألفاظ التراجمة وطرق نقلهم. فحلّل معانيها وسبل استعمالها، وعلّلها لغةً فلسفيّةً تعكس عقليّة أهل الملّة الجديدة، رابطًا إيّاها بالعلوم الدخيلة، وبخاصّة بعلمي المنطق والماورائيّات. وهي أبعاد معنويّة كرّسها أهل الفكر للغةٍ كانت لا تعبّر في أمّسيها سوى عن حاجات أهلها، وعن مخيّلتهم الضيّقة الأفق، وعن وجدانهم الطريّ المحبَد. ذكَّر محقّق الكتاب محسن مهدي بأهمّيّة هذا المؤلَّف ودوره، حين دعا مَن يشتغل في تأريخ الفلسفة واللغة «أن يُمعن النظر فيه مَن يقصد فهم الصلة بين نموّ العلوم واللغة التي بها يُعبَّر عن العلوم، والمجتمع الذي تنمو فيه»[2]. ذلك أنّ علم الفلسفة ـ أو الحكمة كما تناولها المشرقيّون ـ لم ينفصل عن علوم الملّة من جهة، كما ظلّ وثيق الصلة بطبيعة المجتمع وبعقليّة أهله ولسانهم وطبائعهم من جهة ثانية. وهنا كان لا بدّ من التمييز في الكتاب بين أمرين: الأوّل تناول فيه مؤلّفُه طبيعة الحروف الموضوعة لعلوم عدّة (بيانيّة، فكريّة، علميّة وإنسانيّة)، كيفيّة ومدى استعمالها؛ والثاني خصّه لنشوء اللغة وارتقائها في علاقتها مع البيئة والعلوم الملّيّة وفي ارتباطها بتلك الدخيلة. فقد حدّدها الفارابي لغةً فلسفيّةً ناميةً وناطقةً باللسان العربيّ، وحلّلها فلسفة لغةٍ نشأت وتنامت وتكاملت، بعد أن انتقلت من صناعة عامّيّة مشتركة إلى صناعة قياسيّة خاصّة. فاختُرِعتْ فيها الأسماء والألفاظ

(١) راجع ملخّص هذين المنحيين في مطلع الفصل الثالث.
(٢) الفارابي، كتاب الحروف، المقدّمة، ص ٢٧ .

(نقلاً واشتقاقًا وتركيبًا)، واستُعْمِلتْ صِيَغها دلالةً على العينيّ والذهنيّ من المعاني، إلى أن استحالت لغة فكر منطقيّ مقولاته يونانيّة كما كلّيّاته، دون إسقاطنا بُعدها العربيّ السامي. وهذا المنحى خوّلها سبر طريق فكريّة اختصّ بها متكلّمو لغة الضادّ وتميّزوا عن قدماء اليونان وحكمائها. إنطلاقًا من معطيات هذه اللغة في أصولها، والتي باتت تفرض على أذهانهم واقعًا فكريًا معيّنًا، كان مفكّرو العرب مخوّلين إعطاء الفلسفة، على مختلف مذاهبها ومدارسها، زخمًا جديدًا يلائم معطيات هذه اللغة، وتركيزها بالتالي على أسس وقوانين وقواعد وروابط جديدة متمايزة عن تلك اليونانيّة. وهذا ما يجب أن يستهدفه العاملون اليوم على تحقيق فلسفيّ ناطق بالعربيّة بعد أن تخلّف السلف عن إبرازه بوضوح.

إنّ هذا التطوّر الألسنيّ، في سياق البحث الفلسفيّ بالذات، يخوّلنا الوقوف على أهمّيّة الطرح اللغويّ عند مفكّري العرب، ومكانة حروف الفارابي المميّزة فيه. فقد جلنا في ثنايا معظم مؤلّفاتهم ولمّا نقع على دراسة معمّقة شبيهة بتحليلاته المباشرة للإشكاليّات التي تولّدت عند تفاعل الفكر باللغة والتقاء الدخيل بالأصيل منهما. عالج فيلسوفنا المسألة اللغويّة على غير سُنّة نحويّي عصره ومفكّريه، حتّى بتنا نفرّق معه بين لغة العرب ما قبل الفلسفة ولغتهم ما بعدها. لكنّنا، كما ألمحنا سابقًا، لا نركن هنا إلى رأي مَن يظنّ أنّ الفلاسفة اخترعوا لغة ضمن لغتهم. فالفارابي يدحض هذه النظريّة عندما يُقرّ أنّ اللغة الفلسفيّة الخاصّة المجرّدة نابعة من تلك العامّيّة - الحسّيّة. وكأنّنا به يرسم بذلك معالم تطوّر اللغة من مرحلة أولى طبيعيّة - عامّيّة إلى مرحلة ثانية استحالت فيها ماورائيّة - عقليّة. يقول في هذا الصدد: «فتؤخذ ألفاظهم المفردة أوّلاً إلى أن يؤتى عليها القريب والمشهور منها، فيُحفظ أو يُكتب، ثمّ ألفاظهم المركّبة كلّها من الأشعار والخُطَب. ثمّ من بعد ذلك يحدث للناظر فيها تأمّل ما كان متشابهًا في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تتشابه في صنف منها وما الذي يلحق كلّ صنف منها. فيحدث لها عند ذلك في النفس كلّيّات وقوانين كلّيّة. فيحتاج فيما حدث في النفس من كلّيّات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يعبّر بها عن تلك الكلّيّات والقوانين حتّى يمكن تعليمها وتعلّمها»[٣].

(٣) المرجع السابق، الفصل الحادي والعشرون، ص ١٤٧.

لقد كان للغة العربيّة إذًا طباعها المميِّزة قبل اختلاطها بالعلوم الدخيلة الوافدة، ألا وهي لغة أهل البوادي التي تقعّدت بعد الإسلام من خلال علوم النحو. فمكست العقليّة الساميّة التصويريّة والوجدانيّة، وطبعت سائر التراكيب المتحدِّرة عنها، بما فيها لغة الفلسفة بحدّ ذاتها التي امتزجت معانيها ومبانيها بتلك الأصول. سيركّز الفارابي على هذا التواصل عند تحليله مضامين الحروف والألفاظ متوقّفًا، كما درجت عادة علماء النحو، عند الجذور والمصادر، مبيّنًا ما لها من أثر على بُعدها الفلسفيّ. وهذا النمط من البحث والتفسير كرّس منهجيّة الطرح اللغويّ إبّان الطرح الفلسفيّ، كما مرّ معنا.

أوّلًا ـ مميّزات اللغة الفلسفيّة في أصولها

لئن ظنّ البعض أنّ حروف الفارابي تقتصر دلالتها على شرح الألفاظ أو المقولات الأرسطيّة فحسب، فهو على خطأ. لقد جمل في شروحاته المعاني التي جرت العادة أن تُسمّى «كذا وكذا»، مثل معنى المشار إليه أي المحسوس العرضيّ، أكان ذلك جريًا على لسان العرب أو على اللسان اليونانيّ. فقابل وقارن بين الحروف وأسماء المقولات بالعربيّة واليونانيّة. كأن يميّز في حرف «إنّ» الدالّ على «الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء»، بين معنى انّ (Ov) واوْن (ων) اليونانيّين، إذ «الثاني أشدّ تأكيدًا، فإنّه دليل على الأكمل والأثبت والأدوَم»[4]. كذلك «إنّه قد يكون اسم ما دالًا على مقولة ونوع ما مجرَّد عن موضوعه، ولا يسمّى الموضوع به من حيث يوجد له ذلك النوع باسم مشتقّ من اسم ذلك النوع، بل باسم مشتقّ من نوع آخر، مثل الفضيلة في اليونانيّ، فإنّ المكيَّف بها لا يقال فيه فاضل كما يقال في العربيّة، بل يقال مجتهد أو حريص»[5]. وقد حلّل هذه المعاني اللفظيّة رابطًا إيّاها بالصنائع والعلوم

---

(٤) المرجع السابق، الفصل الأوّل، ص ٦١؛ يورد المستشرق بيترز معنى هذه اللفظة عند اليونانيّين بمرادفتها Being، وأنّ أرسطو هو الذي توسّع في معانيها، فيقول:

Aristotle's treatment of «on» is much more elaborate. The first distinction is between «being qua being» which is the object of metaphysics, and individual beings (onta) which are the objects of the other Sciences» ref: Greek philosophical Terms. F.E. PETERS New York univ. press, univ. of London 1967, p.141.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٢ .

والتعاليم، كذلك أخذها مجرَّدة عن واقعها، مفردةً وخاصّة. فالمقولات مثلاً «موضوعة لصناعة الجدل والسوفسطائيّة، ولصناعة الخطابة ولصناعة الشعر، ثمّ للصنائع العمليّة. والمشار إليه الذي إليه تقاس المقولات كلّها هو الموضوع للصنائع العمليّة»[٦]. وهي تُدرس مفردةً على أساس حروف، أي «كلّ ما سبيله أن يجاب به في جواب (متى وأين وكيف وكم وما وهل...)»[٧]. فهي ترِد عنده في الباب الأوّل كحروف وأسماء مقولات، وفي الباب الثالث كحروف السؤال (الفلسفيّ والعلميّ).

١ ـ من المصطلح اللغويّ إلى الاصطلاح الفلسفيّ

عرض الفارابي وحلّل معاني الألفاظ المستعملة في العلوم الفلسفيّة، متوقّفًا عند بُعديها المنطقيّ والماورائيّ، بمنهجيّة كلّ من النحويّ والفيلسوف. فالنحويّ في اللسان العربيّ لم يُفرد لكلّ صنف منها اسم يخصّه، عكس ما جرت عليه عادة نحويّي أهل اللسان اليونانيّ[٨]. وقد أشار إلى خصائصها شكلاً وتصريفًا، إفرادًا وتركيبًا. فمنها المتصرِّف التي ترافقها الكلِم (الأفعال) وغير المتصرِّف التي لا تُجعل لها كلِم. ومنها المشتقّ من ألفاظها الدالّة عليها وهي بمثابة مثالات أُوَل، وغير المشتقّ التي تبقى بالقوّة في معانيها. ثمّ منها المفرد شكلاً، والمركَّب نحتًا. هذه الأنواع من الألفاظ دالّة على ما في النفس، أي المعاني المعقولة، لذا فهي أشبه ما تكون بالمعقولات نفسها مثل البياض والسواد[٩]. وهي نفسها حروفٌ عند المناطقة لها تسميات خاصّة مختلفة مثل: **الخوالف** أي «كلّ حرف معجَم أو كلّ لفظ قام مقام الاسم متى لم يصرَّح بالاسم مثلاً حرف الهاء من قولنا ضربه... أي الحروف المعجمة التي تخلف الاسم وتقوم مقامه»[١٠]. **والواصلات** كالحروف المستعملة للتعريف مثل ألف ولام التعريف، والنداء والتعريف مثل يا وأيّها،

---

(٦) المرجع السابق، ص ٧٠.
(٧) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٨) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٢.
(٩) تفاصيل هذه الخصائص جُمعت في الفصل السابع من الحروف تحت عنوان: «أشكال الألفاظ وتصاريفها»، ص ٧٥ ـ ٨٢.
(١٠) الفارابي، كتاب الألفاظ، ص ٤٤.

والدالّة على جميع أجزاء المسمّى مثل كلّ، وأجزاء منه مثل بعض[11]. **والواسطة** المستعملة في حالات النِّسَب مثل من وعن[12]. **والحواشي** الدالّة على الثبات مثل إنّ المشدّدة ومنها الإنيّة التي تعني الذات والجوهر، وعلى النفي مثل ليس ولا، وعلى الثبات مثل نعم، وعلى المشكوك فيه مثل ليت شعري، وعلى ما يُحدَس مثل لعلّ وعسى، وعلى مقدار الشيء مثل كم، وعلى معرفة زمان وجود الشيء مثل متى، ومكانه مثل أين[13]. وأخيرًا **الروابط** مثل المضمَّن الدالّ على لحاق الثاني بالأوّل مثل إن دخل زيد خرج عمرو وهو رابط يرمز إلى شريطة؛ وآخر يرمز إلى لزوم بواسطة لمّا وإذ؛ وثالث إلى انفصال بواسطة إن وإلّاإن؛ ورابع يعني الاستثناء بواسطة حرف لكن؛ وخامس يدلّ على غاية لشيء سبقه مثل كي واللام[14].

كان الفارابي يتناول إذًا معنى اللفظ لغةً، ثمّ يُضفي عليه بُعدًا منطقيًا (حسّيًا أو عقليًا) جديدًا بعد أن يجرّده عن المشار إليه طبيعيًا. والأمثلة التي أوردناها تُشير كلّها مع لواحقها إلى تحليل فلسفيّ ـ لغويّ حاول الفارابي بواسطته ملائمة الألفاظ المستعملة عند أهل اللسان العربيّ مع المعاني اليونانيّة الأرسطيّة[15]. وهذا ما يفسّر انتقال اللفظ الواحد معه من مستوى تطابقه مع الموجود الحسّيّ خارج النفس، إلى ملائمته المعقول الذي في النفس، كقولنا أبيض للأوّل والبياض للثاني؛ عدا عن اكتسابه معنًى في الإفراد وآخر عند التركيب، كما حلّل أرسطو ذلك في مطلع «كتاب العبارة».

هذا التميز المعنويّ جعل الفارابي يقابل بين المصطلح اللغويّ المستعمل عادةً عند العوام والاصطلاح الفلسفيّ المتداول بين الخاصّة، دون قطع الصلة بين الأصل العامّ والفرع الخاصّ. ومن أبرز خصائص هذا التقابل ما يبرهن التواصل اللغويّ ـ الفكريّ الذي شاهه بعضهم تعارضًا بين أهل النحو وأهل المنطق.

---

(١١) المرجع السابق، ص ٤٤ .
(١٢) المرجع السابق، ص ٤٥ .
(١٣) المرجع السابق، ص ٤٥ـ ٤٦ .
(١٤) المرجع السابق، ص ٥٥ـ ٥٦ .
(١٥) راجع في ذلك مفاهيم الجوهر، والعرض، والوجود، والشيء، وهي عناوين فصول وردت في الباب الأوّل من الحروف.

فالنحويّون ذهبوا إلى حدّ طعن أسلوب المناطقة لإدخالهم بدعًا في اللغة، وهي لم تكن سوى اشتقاقات معنويّة مجرَّدة للحروف والألفاظ المستعملة عند اللغويّين. وهاك أمثلة عنها تعكس معالم اللغة الفلسفيّة المطبوعة بخاصّيّة علمائها في مختلف الفروع والمدارس.

● **إزدواجيّة المعنى بين النحويّين والمناطقة.** فلكلّ لفظ بُعدين أو أكثر، أحدهما لغويّ متشعّب والآخر منطقيّ مستلّ. وربّما طابق الثاني أحد معاني الأوّل أو تجاوزه، فلاحا متّصلين من جهة ومتواصلين من جهة ثانية، ونادرًا ما انفصلا إلى حدّ الفُرقة أو الانسلاخ. فالنسبة مثلًا يستعملها النحويّون للدلالة على «المنسوب إلى بلد أو جنس أو عشيرة أو قبيلة»، والمنطقيّون بمعنى الإضافة (Relation)، أي «كلّ شيئين ارتبطا بتوسّط حرف من الحروف التي يسمّونها حروف النسبة ـ مثل من وعن وعلى وفي وسائر الحروف التي تشاكلها ـ يسمّونها المنسوبة بعضها إلى بعض... وكذلك المرتبطات بوصلة أخرى سوى الحروف أيّ وصلة كانت». هكذا فهمها أصحاب العدد نسبة بين الأعداد، والمهندسون نسبة بين الأعظام. ففي المعنى العلميّ والفلسفيّ تجاوز عقليّ للمعنى اللغويّ المحصور، وبخاصّة أنّ أهل المنطق «يحصون في النسبة عدّة مقولات منها الإضافة ومقولة أين ومقولة متى ومقولة أن يكون له»[(١٦)].

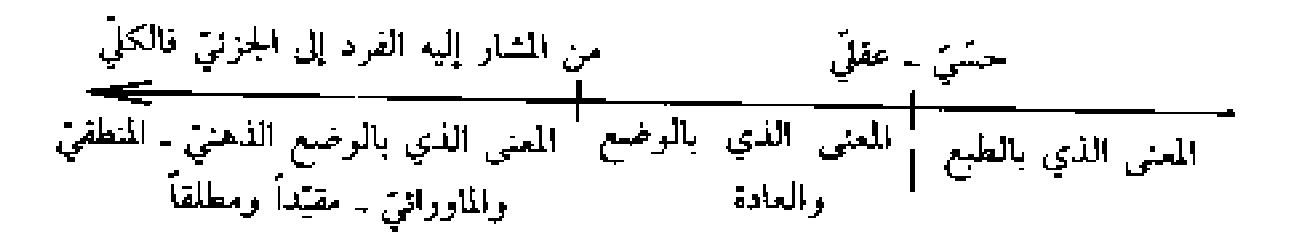
● **إزدواجيّة المعنى بين أهل الصنائع العامّيّة وتلك القياسيّة.** وهي تابعة للأولى إذ غالبًا ما يستعمل الجمهور والعوام معاني الألفاظ تبعًا لطروحات النحويّين لها. فالإضافة مثلًا عند المناطقة ترتبط أسماؤها المضافة بمعاني مشتركة، أبقيت هذه الأسماء مشتقّة من بعضها أو متباينة، مثل المالك والمملوك في الحالة الأولى، والأب والابن في الثانية. فالعلاقة هنا ضمنيّة تابعة للنوع أو للجنس الموحّد بين المضامين. بينما هي عند «الجمهور والخطباء والشعراء» تقتصر على أيّ نحوٍ من أنحاء النسبة، تدلّ عليها ألفاظها كيفما كان، «وجميع ما تسمع نحويّي العرب يقولون فيها إنّها مضافة فإنّها داخلة تحت المضاف الذي ذكرناه على الجهات التي عند الخطباء والشعراء»[(١٧)].

(١٦) راجع الفصل الثامن في النسبة، ص ٨٢ـ ٨٥.
(١٧) راجع الفصل التاسع في الإضافة، ص ٨٥ـ ٨٨.

● **الانتقال من الترتيب النحويّ للألفاظ إلى ترتيبها المنطقيّ**. فالفارابي يركّز على هذا التباين النوعيّ ليُظهر خاصّية الاصطلاح الفلسفيّ في أبعاده الجديدة الدالّة على تجاوز العقل عوالم الطبيعة الحسّيّة والروابط المادّيّة. ذلك مثل انتقال «الموجود» من اسم مشتقّ، ذي معنى مطلق.ومقيّد، إلى لفظ مشترك يقال على المقولات، وعلى ما يقال عليه الصادق (Jugement vrai)، وعلى ما هو منحاز بماهيّة ما خارج النفس. يقارن الفارابي هنا بين «الموجود في لسان جمهور العرب» وذاك المستعمل «في ألسنة سائر الأمم»، ثمّ «في سائر الألسنة مثل الفارسيّة والسريانيّة والسغديّة»، ليبرهن ما للعربيّة من خاصّيّة وتمايز عن سائر اللغات. بذلك يُبرز ما عاناه أهل اللسان العربيّ من مشقّات للدلالة على مثل لفظ «الموجود» الذي تفتقده أصلاً العربيّة، وهو أسّ الفلسفة اليونانيّة في نظريّتي المعرفة والاستدلال. فالمشكلة التي لاحت هنا لغويّة المنحى أصلاً، انعكست على طبيعة مسار الفكر العربيّ من زاويتين: أولاهما طرح هذه المشكلة بين سائر المسائل الفلسفيّة نظرًا إلى ارتباطهما الوثيق؛ وثانيتهما اتّجاه المفكّرين العرب ليس نحو طروحات مستجدّة فقط، إنّما نحو مسالك فكريّة أيضاً طابعها لسانيّ يعكس عقليّة ساميّة مغايرة لتلك اليونانيّة. فإذا كان للفلسفة لغتها، فللغة فلسفتها أيضًا. وهذا ما سوف نعود لإبرازه عند الفارابي الذي بلور هذه الفلسفة اللغويّة العربيّة، الخاصّة بأهل البدو والحضر.

● **التدرّج من المعنى الحسّيّ إلى المعنى العقليّ للفظ الواحد**. فالمصطلحات اللغويّة العربيّة معظمها مستلّ من عالم الحسّ والمشاهدة، والاصطلاح الفلسفيّ يشكّل امتدادًا لمعانيها المحدودة إلى ما وراء الطبيعة، مجرّدًا إيّاها من لواحقها الكيفيّة والكمّيّة. فلفظ الجوهر «عند الجمهور يُقال على الأشياء المعدنيّة والحجاريّة التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها، مثل اليواقيت واللؤلؤ وما أشبهها». وكأنّ، في المعنى الذي يكتسبه عند الجمهور، تمهيدًا لذلك الذي سيُضفيه عليه الفلاسفة. إنّه «الجيّد»، جيّد الجنس والفضيلة أو الفطرة والأخلاق. «أمّا في الفلسفة فإنّ الجوهر يقال على المُشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً (Substance-Sujet) . . . وقد يقال على العموم على ما عرّف ماهيّة أيّ شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى

ما به قوام ذاته، وهو الذي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء»[١٨]. وكما نقله الجمهور من معنى المعدن إلى أنْفَس ما يقتنيه الإنسان، كذا فعل الفلاسفة بنقله من هذا المشار إليه إلى كلّيّاته. هكذا يتبع اللفظ خطًّا تصاعديًّا على نحوٍ يُظهر التواصل والتنامي بين مختلف مضامينه ودلالاته في أبعادها:



● **شموليّة المعاني الفلسفيّة للأشخاص المفردة وللجزئيّات وللمعقولات الكلّيّة**. فاللفظ الفلسفيّ يُعيد تصوير الواقع ونقله بأمان، مفردًا لكلّ كائن خصائصه وإن اشتركت كلّ الكائنات بوحدة اللفظ والتسمية أو تباينت. فهناك الجوهر العامّ، والجواهر الأولى والثواني، كما المادّة الأولى والمواد الثواني وتركيباتها بعناصرها. ففي كلّ من الموجودات جواهر ومواد على مستويات القوّة والفعل، الهويّة والماهيّة، الجوهر والعرض، وما نصيب كلّ منها سوى مشاركته للوجود وللماهيّة على مراحل ومستويات وفقًا لطبائع معيّنة. لذا وجدنا فلاسفة اليونان يُطلقون على هذه الفروقات تسميات مختلفة ويجمعونها تحت باب «الكلّيّات الخمس»، و«الأجناس العليا والسفلى»، و«المقولات العشرة». وقد صنّفها الفارابي مقارنًا بين كلّ لفظ ومعناه، ومقاربًا بين المتشابه والمتلاحق منها. يقول: «إنّ ههنا محسوسات مدركة بالحسّ، وإنّ فيها أشياء متشابهة وأشياء متباينة، وإنّ المحسوسات المتشابهة إنّما تتشابه في معنى واحد معقول تشترك فيه، وذلك يكون مشتركًا لجميع ما تشابه به، ويُعقل في كلّ واحد منها ما يُعقل في الآخر، ويُسمّى هذا المعقول المحمول على كثير **الكلّيّ والمعنى العامّ**. وأمّا المحسوس نفسه، فكلّ معنى كان واحدًا ولم يكن صفة مشتركة لأشياء كثيرة ولم يكن يشابهه شيء أصلًا، فيُسمّى **الأشخاص والأعيان**؛ والكلّيّات كلّها فتسمّى **الأجناس والأنواع**.

(١٨) راجع الفصل الثالث عشر في الجوهر، ص ٩٧- ١٠٥.

فالألفاظ إذن بعضها دالّة على أجناس وأنواع وبالجملة الكلّيّات، ومنها دالّة على الأعيان والأشخاص. **والمعاني تتفاضل في العموم والخصوص**»[19]

● **التمييز بين الأسماء وفقًا لمعانيها.** فهناك أسماء تتّفق أشكالها وتختلف معانيها نظرًا إلى اختلاف الدلالات. وقد ميّز الفارابي بين أسماء المقولات كما فعل أرسطو في «كتاب المقولات»، إذ منها «المتّفقة» و«المتواطئة» و«المتوسّطة» بينها، «وهي التي تسمّى باسم واحد وتُنسب إلى أشياء مختلفة بشيء متشابه». وهناك كذلك «المتباينة» و«المترادفة» و«المشتقّة» حيث تتباعد فيها التسميات وإن بانت أحيانًا من أصول لغويّة واحدة، مثل الطبّيّ المشتقّ من اسم الطبّ[20]. فالألفاظ تتبدّل تبعًا لمعانيها: فمنها ما يبقى هو هو لتتبدّل معانيه، ومنها ما يتغيّر لاختلاف مدلولاته. والهدف يبقى فكريًّا، ألا وهو جمع الأخصّ والأعمّ، الأخسّ والأفضل، النوع والجنس، وشمولها بواسطة أسماء مشتركة جملوها بالمقولات: «والمقول فقد يُعنى به ما كان ملفوظًا به، كان دالًّا أو غير دالّ، فإنّ القول قد يُعنى به على المعنى الأعمّ كلّ لفظ، كان دالًّا أو غير دالّ»[21].

إنّ هذه العيّنة من الأمثلة تشير، كما نقلها إلينا الفارابي، إلى بلوغ الاصطلاح الفلسفيّ ذروة الأبعاد الفكريّة لألفاظ بقيت قبلًا محدودة في مناحيها اللغويّة، محصورة المجالات في الاستعمال. وكأنّا بهذا الاصطلاح يكشف عن البُعد اللغويّ المطمور وهو في حال القوّة، والذي احتاج إلى مَن يُخرِجه ذهنيًّا ليُخرجه لفظيًّا. فهو الدليل على غنى لغويّ طبيعيّ بخصائصه المميّزة وطبائعه الفريدة، وإن جاء اصطناعيّ الاشتقاق أحيانًا.

٢ـ طبيعة الاصطلاح الفلسفيّ في دلالاته وأبعاده (حرفًا ولفظًا)

لم يعد المقصود، مع الفارابي، اللفظ بحدّ ذاته، إنّما المعنى المطابق للحدّ أو التصوّر أو البرهان الفلسفيّ. وهذا الموقف قلب نظام العلاقة بين اللفظ والمعنى عند النحويّين، فأمسى المعنى متصدّرًا المقام الأوّل، يتحكّم بطبيعة اللفظ دون

(١٩) كتاب الحروف، الفصل الحادي والعشرون، أصل لغة الأمّة واكتمالها، ص ١٣٩ .
(٢٠) المرجع السابق، الفصل السادس، ص ٧٦ .
(٢١) المرجع السابق، الفصل الثالث، ص ٦٣ .

انفصال تامّ عنه وفقًا للتدرّج التالي:

المعنى (فكرة أو رسم) ← اللفظ (اسم أو عبارة) ← المحسوس (شيء أو كائن).

لكنّ هذا الترتيب لا ينفي أولويّة مصدر المعاني الطبيعيّ - الحسّيّ، إذ يعكس أصل اللغة بيئة اللسان الأمّ. لكنّ ألفاظها تحمل ازدواجيّة في المعنى إلى حدّ تجعل معه الفيلسوف يستقي منها، في منطقه وماورائيّاته، المعنى الذي يلائم علومه ومقولاتها. فالجوهر، والعرض، والموجود، والشيء، كلّها ألفاظ مشتقّة من واقع مادّي، ويُعدها الفلسفيّ يحاكي المعاني اليونانيّة المقصودة (عند أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما). لكن هذا يعني أيضًا أنّه قد يُحاكى بها أبعادًا كلاميّة أو فقهيّة أو صوفيّة، علوم لها هي أيضًا اصطلاحاتها وأبعادها، وإن اشتركت التسميات والألقاب شكلًا.

هذا التلاقي الطبيعيّ - المنطقيّ - الماورائيّ في ثنايا اللفظ أو الحرف الواحد، حدا بالفارابي إلى تحليل وجهيهما البيانيّ الأصل والفكريّ الفرع. فهو ينقل مثلًا حروف السؤال التي هي خطبيّة أو جدليّة المنحى (ما - أي - كيف - هل) إلى حروف منطقيّة خصّ لها الباب الثالث من كتابه، يرتّبها حسب دلالاتها الفلسفيّة، منطقيّة كانت أم ماورائيّة. وهذا بعدٌ جديدٌ يضاف إلى معاني هذه الحروف العاديّة، ويفتح الذهن العربيّ على تراكيب وروابط جديدة، وصياغات فلسفيّة للسؤالات وللأجوبة في مضمار الحوار والجدل. عدا أنّه ينقل الحرف من مجاله الضيّق إلى حدّ استعماله لفظًا من ألفاظ المنطق[٢٢]. ففي فصل «السؤالات الفلسفيّة وحروفها»، يحدّد الفارابي أبرزها وهي: حرف «لِمَ» الدالّ على سبب وجود الشيء بمعنى لماذا، عنه يتفرّع برهان الوجود أو برهان اللمّ. وحرف «ماذا» الدالّ على حدّ الشيء أو ماهيّة ملخّصة والتي هي أحد أسباب وجوده. وحرف «هل» الذي يُستعمل في سائر الصنائع القياسيّة ويدلّ على طلب معرفة وجود الشيء[٢٣].

---

(٢٢) خصّ الفارابي فصلًا من كتابه «الألفاظ المستعملة في المنطق» لهذه الغاية بالذات. وأورد الأبعاد المنطقيّة لخمسة أنواع من هذه الحروف وهي: الخوالف، والواصلات، والواسطة، والحواشي، والروابط. ص ٤٤ - ٥٦.

(٢٣) راجع كتاب الحروف، الفصل الحادي والثلاثون، السؤالات الفلسفيّة وحروفها، ص ٢٠٤ - ٢١٢.

بموازاة ذلك، حلّل الفارابي مكانة الحروف عينها في العلوم المحيطة بالمطلوبات البرهانيّة، كالطبيعيّات والرياضيّات والإلهيّات، علاوة على صناعة الجدل والسفسطة. وهو يومئ بذلك إلى شموليّة معانيها أكثر من موضوع وعلم وصناعة عاميّة وقياسيّة[٢٤].

إنّ صياغة هذه الاصطلاحات الفلسفيّة انطلاقًا من الحروف، عكست قصد الفيلسوف المدلول المعنويّ بتجاوزه محدوديّة الشكل. فهو ينتقل من حدّ المصطلح المتداول بين العوام إلى حدّ الاصطلاح المعتمد بين الخواصّ أو أهل العلوم القياسيّة. واستطرادًا سوف يكون لكلّ علم منها بعده المعنويّ يُكسبه للحرف أو للفظ، جريًا على طبيعة موضوع هذا العلم أو منهجيّته أو غائيّته. فما هو ممكن وضعه واستعماله في مضمار الفلسفة، مرشّحٌ أن يعمَّم على سائر العلوم ـ بما فيها الشرعيّة ـ قياسًا ومماثلةً. وإذا ألقينا نظرة على الأعلام والعلوم التي وردت في متن النصّ، وجدنا شمول أبحاث هذه الحروف والألفاظ معظمها: من أصحاب الجدل والعدد والكلام، إلى الفقهاء والفلاسفة، إلى مختلف الأقوام الخطباء والشعراء والمفسّرين، إلى أهل الأمّة والألسنة والصناعة والملّة...[٢٥] فلفظ النسبة مثلاً يستعمله المهندسون، وأصحاب العدد، والمنطقيّون. ولفظ الإضافة يرِد عند كلّ من النحويّين، والخطباء، والشعراء، وأهل المنطق.

يُعيد الفارابي وصل حلقات المعرفة بواسطة هذه الاصطلاحات، وكأنّ مجموع الحروف والألفاظ يسيّج دوائرها الحسّيّة والمنطقيّة والماورائيّة؛ فضلاً عن شمولها مسارات منبت اللغة ونشوئها وتطوّرها واكتمالها. وهي أصلاً قسمة من أقسام القول والدلالة على المعاني مختلفةً. فللكتاب صلة بمباحث أرسطو المنطقيّة والإلهيّة، أي بالمقولات، وقسم من العبارة وما بعد الطبيعة[٢٦].

٣ـ تعميم اللغة الفلسفيّة وشموليّتها

كوّنت مشكلة تحوّل اللغة من عامّة ـ نحويّة إلى خاصّة ـ فلسفيّة محاججةً بين

(٢٤) المرجع السابق، الفصلان الثاني والثلاثون والثالث والثلاثون.
(٢٥) راجع في ذلك فهرس الأعلام الذي وضعه المحقّق في آخر الكتاب، ص ٢٣٩ـ ٢٥٢ .
(٢٦) راجع في ذلك دراسة المحقّق حول موضوع الكتاب وصلته بكتب أرسطو في المقدّمة، ص ٢٧ـ ٣٤ .

أهل النحو والمنطق. وقد عكس محقّق كتاب الحروف هذا الجوّ من الاتّصال والمشاحنة في تقديمه الكتاب. فعرض أوّلًا لأهمّيّة اجتماع الفارابي بابن السرّاج (ولادته بين ٢٦٠ و ٢٦٥هـ) اللذين التقيا بعد موت المبرّد (٢٨٥هـ)، وكان أن قرأ ابن السرّاج المنطق على الفارابي، وقرأ الفارابي النحو على ابن السرّاج. إنعكس ذلك في اتّساع أفق الأوّل ودراسته تقاسيم النحو وأصنافه على لفظ المنطقيّين؛ وفي اهتمام الثاني بالصلة بين النحو والمنطق، وتعمّقه في نشأة علم اللغة عند العرب وتطوّره، بلوغًا لغة أهل الفلسفة. ومن جهة ثانية أورد تأثّر الفارابي بالمناظرة التي جرت يومئذ بين أبي سعيد السيرافي اللغويّ ـ الفقيه، والفيلسوف ـ المنطقيّ أبي بشر متّى بن يونس (الذي انعكست شروحاته في المنطق على دراسات الفارابي). فهي قد أثارت تساؤلات تلامذة الفارابي عن صلة اللغة بحروفها وألفاظها بالمنطق. ممّا حدا بالفارابي إلى تفسير العلائق بينهما، ومعاني الحروف المنطقيّة، فأطال شرح أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملّة، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، والانتقال من الصنائع العامّيّة إلى تلك القياسيّة(٢٧).

وما يُستشفّ من هذه العلائقيّة بين فيلسوف ونحويّ جملة قواعد وأصول، على العاملين في مضمار الفلسفة وعلومها اتباعها. فهناك قضيّة التواصل بين كلّ من التراثين النحويّ والفكريّ، إيضاحًا لكيفيّة ومدى تفاعلهما عند وضع الألفاظ وتحديد معانيها. لذا يبان الربط بين علمي النحو والمنطق ضروريًّا، إذ يأتي على صورة الربط بين اللفظ والمعنى وعلى مختلف المستويات والدرجات: حسّيّة وعقليّة، جزئيّة وكلّيّة، فرديّة وعامّة. فدلالات الألفاظ تتبدّل وفقًا لتبدّل العلوم والحاجات إليها عند العامّة والخاصّة.

إنّ المُلفت أنّ علم المنطق ـ الآلة سوف يكتسب صفة الشموليّة، نظرًا إلى طبيعة موضوعه ومنهجيّته التي تسحب على العلوم كافّة. المنطق آلة «تُعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن **تقوّم وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحقّ** في كلّ ما يمكنه أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه

---

(٢٧) كتاب الحروف، المقدّمة، ص ٤٤ـ ٤٩؛ سنعود إلى تحليل المناظرة بين متّى والسيرافي في الفصل اللاحق.

من الخطأ والزلل»[28]. فبينما يختصّ علم النحو بقوانين لسانيّة محصورة بأمّة ما (علم جزئيّ)، نجد علم المنطق يشمل بقوانينه ما تشترك فيه ألفاظ الأمم ومعقولاتهم (علم شامل)[29]. كذلك هي حال النظر في الأمور الكلّيّة الذي يسوق الذهن إلى تجاوز الحسّيّ نحو المعقول، وهو موضوع العلوم الماورائيّة التي تقوم هي أيضًا على قواعد منطقيّة - برهانيّة، وعلى قوانين الذاتيّة وعدم التناقض والثالث المرفوع.

إنطلاقًا من إمكانيّة التعميم هذه، تتميّز اللغة الفلسفيّة بدلالاتها على الموجودات الطبيعيّة والعدديّة والهندسيّة والماورائيّة، بواسطة حروف وألفاظ تكتسي طابع الشموليّة التي تتّصف بها الرموز والأشكال (وجه المنطق الآخر). لذا فهي تختلف عن تلك المستعملة في علم النحو وتراكيبه، مثل الاختلاف الواقع بين تركيب الجملة من مسنَد ومسنَد إليه أو من مبتدأ وخبر، وتركيب القضيّة من موضوع ومحمول، تجمع بينهما رابطة كلاميّة دالّة على فعل الوجود، فضلاً عن معاني الحمل والتضمّن كمًّا وكيفًا. هذه اللغة الفلسفيّة تأتي إذًا على مستوى لغويّ ثانٍ مكمِّل للأوّل ومعمِّم لمعانيه ولتراكيبه (Métalangue). فيُربط بين محسوس وآخر، وبين محسوس ومعقول، وبين معقول وآخر، إلى حدّ محاكاة الفكر العقل المنظَّم. إنّها لغة العلاقات والروابط بين التدرّجات والتحوّلات الأفقيّة والعموديّة، التي عبّر عنها الفلاسفة بالكلّيّات الخمس والمقولات العشرة. وعند حصول حدّ الاستقرار والاكتمال هذا في اللغة، «صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوّز في العبارة بالألفاظ، فعُبِّر بالمعنى بغير اسمه الذي جُعل له أوّلاً وجُعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتبًا له دالاًّ على ذاته عبارة عن شيء آخر كان له به تعلّق... فيحدث حينئذ الاستعارات والمجازات... والتوسّع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها»[30].

إنّ شموليّة اللغة الفلسفيّة نابعة من تمكّنها استيعاب معظم المعاني التي في

---

(٢٨) الفارابي إحصاء العلوم، تحقيق الهام منصور، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩١، ص ١٣.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣٠) الفارابي، كتاب الحروف، الفصل الحادي والعشرون، أصل لغة الأمة واكتمالها، ص ١٤١.

النفس. وما المشكلة اللغويّة التي تصدّى لها الفارابي في حروفه سوى تحرّي سبل إيجاد ترتيبٍ للألفاظ يوازي ترتيب المعاني التي في النفس، وفقًا لكلّ علم في حقله. وهذا الأمر دفع بالعلماء إلى تحديد اصطلاحاتهم، كلٌّ في مضمار علمه وغرضه ونهجه. فهلاّ اعتبرنا كتاب الحروف أنموذجًا يُحتذى لمثل هذا التخصيص اللغويّ في ميادين الفكر والعلوم الأخرى؟

ثانيًا ـ فلسفة اللغة واللسان العربيّ

إنّ فلسفة أيّة لغة لا تنحصر بمعرفة قوانينها الخاصّة فحسب، إنّما تتجاوز هذا المستوى لتتناول أطرها العامّة، وبيئتها الخاصّة، وعلاقتها باللسان والنفس والمجتمع. فهناك اللغة مستقلّةً من جهة قصودها ودلالاتها، ومرتبطةً من جهة علائقها بالبيئة والتاريخ والأمّة والفرد واللسان. ذلك أنّ العوامل المؤثّرة في نشأتها ونموّها وتطوّرها لا يمكن حصرها ضمن خطّ واحد مستقيم. فقد يكون لها أكثر من طريق تسلكه لتصل حاضرها بماضيها، وأكثر من خاصّة تُبرزها متفاعلة مع غيرها. كذلك لا تُهمل هذه الفلسفة عقليّة الشعوب التي تعكسها اللغة في ألفاظها ومعانيها، في أسمائها وصورها، في رسومها وحدودها. وهكذا تتوصّل إلى الكشف عن بواطنها بشموليّة، وتبيان فلسفتها الخاصّة وعالمها الذاتي.

لم تكن دراسة الفارابي وتطرّقه إلى موضوع اللغة العربيّة، إلاّ لوضعها في هذا الإطار الفكريّ الشامل، معلنًا ولادتها الفلسفيّة علمًا ذي صلة وثيقة بسائر العلوم. فقد أرسى معالمها التكوينيّة، والتطوّريّة، والعلائقيّة، شارحًا لبنيتها الكلاميّة ـ اللفظيّة والعقليّة ـ المنطقيّة بتدرّجاتها اللسانيّة والفكريّة. إنّها لغة المستويات المتعدّدة: من جمهور العامّة إلى الخاصّة، ومن علم إلى آخر. وهي بهذا المعنى تكوِّن فلسفة تعبيريّة ـ تحليليّة للسان والفكر العربيّين الساميَين؛ كما تطرح مشكلة فلسفيّة، بُعدها إمكانيّة صياغة فلسفة خاصّة باللسان العربيّ.

بدت فلسفة اللغة عند الفارابي ميدانًا رحبًا يتناول معارج علاقة الاسم بالمسمّى أو اللفظة بالشيء، والحرف بمدلوله الحسّيّ والعقليّ، ويعلّل كيفيّة نضوج اللغة واكتمالها على صورة اللسان والعقل ضمن الأطر المحيطة بهما. فلم يقدّس هذه اللغة أو يحجّرها، إنّما أعاد تفكيكها وصياغتها تبعًا لأصول الفكر التأريخيّ ـ

الجدليّ، والمنطقيّ ـ البرهانيّ، الذي استقاه من منهجيّة العلوم الدخيلة على الأمّة والملّة. وقد أضفى عليها طاقيّة استخرجها من طبيعتها وأصالتها، حتّى لاحت الفلسفة الناطقة بالعربيّة، من خلال حروفه، حيّة متطوّرة، كأنّها نتاج لغة تخرّجت وتعلّلت على يد النقلة والشارحين لتواكب حاجات المجتمع والثقافة والعلوم. إنّها لغة الأعيان والأذهان المتفاعلين أبدًا مع محيطهما، والشاملين معالم الوجود وتصوّراته ومعقولاته.

لقد استعمل الفارابي لغرضه هذا مناهج التفسير والتحليل والتعليل، متوقّفًا عند كلّ مرحلة من مراحل البناء اللغويّ، مبيّنًا جديدها ومستجدّها. فقد استحالت هذه اللغة بين يديه كائنًا حيًّا، يستمدّ نشاطه من العلوم الفكريّة والدينيّة والاجتماعيّة، ضمن إطار ومحيط معيّنين تتفاعل معهما.

١ ـ تكوّن اللغة تاريخيًّا وجغرافيًّا (المنحى التفسيريّ)

هناك علاقة وثيقة طبيعيّة، يُبرزها الفارابي، تربط اللغة بالجغرافيا السكنيّة، والسُلالة، والطبائع الفطريّة، ومتطلّبات الحياة والبيئة. فحدوث حروف الأمّة وألفاظها ينشأ باديءَ ذي بدء مع العوام والجمهور الذين «يكونون في مسكن وبلد محدود، ويُفطرون على صور وخلق في أبدانهم محدودة، وتكون أبدانهم على كيفيّة وأمزجة محدودة، وتكون أنفسهم معدّة ومسدّدة نحو معارف وتصوّرات وتخيّلات بمقادير محدودة في الكمّيّة والكيفيّة»[٣١] وهي عوامل تطبع نوعيّة لغتهم، ومدى استعمالها، وفقًا لاستعداداتهم الفطريّة، لغةً رمزيّة وإشاريّة بتصويتاتها ونداءاتها. فإذا «احتاج أن يعرّف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أوّلًا في الدلالة على ما كان يريد ممّن يلتمس تفهيمه إذا كان مَن يلتمس تفهيمه بحيث يُبصر إشارته، ثمّ استعمل بعد ذلك التصويت»[٣٢]. هذا الاتّصال والتفاعل بين الأفراد (بين الذات والآخر) يؤدّي إلى أمرين: الأوّل استعمال الحروف والألفاظ للدلالة على المحسوسات (الألقاب) ومن ثمّ المعقولات (الألقاب المكرّرة على محسوسات متشابهة). والثاني الاتّفاق

(٣١) المرجع السابق، الفصل العشرون، حدوث حروف الأمّة وألفاظها، ص ١٣٤.
(٣٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.

والتواطؤ اللذان يضفيان على اللغة طابع الاصطلاح عند شيوعها بين الجماعة الواحدة، وطابع الاستجابة لضرورات الحياة والسلوك العامّ. يقول الفارابي في هذا المعنى: «فهكذا تحدث أوّلًا حروف تلك الأمّة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف. ويكون ذلك أوّلًا ممّن اتّفق منهم. فيتّفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتًا أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يُخاطب المنشئ الأوّل لتلك اللفظة، ويكون السامع الأوّل قد احتذى بذلك فيقع، به، فيكونان قد اصطلحا وتواطئا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة... ولا يزال يُحدث التصويتات واحد بعد آخر ممّن اتّفق من أهل ذلك البلد، إلى أن يُحدث مَن يدبّر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم يتّفق لها عندهم تصويتات دالّة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمّة. فلا يزال منذ أوّل ذلك يدبّر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكلّ ما يحتاجون إليه في ضروريّة أمرهم»[٣٣]. إنّها لغة الجماعة المشتركة الأعراف والتقاليد والقيم، لغة البيئة الموحّدة والأمّة الواحدة، لغة العوام ومن بعدهم الخواصّ، لغة الصنائع العامّيّة فالقياسيّة، لغة التقليد والتشبّه والأصول: «فهذا هو الفصيح والصواب من ألفاظهم، وتلك الألفاظ هي لغة تلك الأمّة، وما خالف ذلك فهو الأعجم والخطأ من ألفاظهم»[٣٤].

رسم الفارابي، من جهة ثانية، خطًّا تصاعديًّا تواصليًّا بين اللغة وسائر العلوم، بيّن بواسطته المثالات والخيالات التي تغذّي اللغة المستعملة عند أبناء الأمّة الواحدة والتي تتبنّاها الملّة. وذلك على الوجه التالي:

العلوم الفلسفيّة ⟵ اللغة ⟵ العلوم الملّيّة

(الجدل - السفسطة - البرهان) (النواميس - الفقه - الكلام)

يقول محدّدًا موضع الملّة وموقعها: «والملّة إذا جعلت إنسانيّة فهي متأخّرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة، إذا كانت إنّما يُلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء

(٣٣) المرجع السابق، الفصل العشرون، ص ١٣٧ - ١٣٨.
(٣٤) المرجع السابق، الفصل الواحد والعشرون، ص ١٤٢.

النظريّة والعمليّة التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتّى لهم منهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما جميعًا»[٣٥]. فالفقيه يتشبّه بالمتعقّل وإن اختلفا في مبادئ الرأي؛ والمتكلّم يأخذ بالرأي المشترك مع الجمهور، وإن جادله فيما بعد وأقنعه بالطرق الخطبيّة. وكلٌّ منهم ينطلق من لغة الأمّة ليُكسبها مقولاته وآراءه وغاياته. بذلك تتطوّر وتنتقل من صنائعها العاميّة إلى القياسيّة.

٢ـ إكتمال اللغة بين الصنائع العاميّة والقياسيّة (المنحى التحليلي)

تفترض المعارف العاميّة المحدودة إذًا إشاراتٍ وحروفًا مجزّأة تبعًا للضرورات والأمور النظريّة والسلوكيّة. ثمّ تنتقل لتركّب ألفاظًا دالّة على المحسوس العينيّ والمعقول الذهنيّ. وتقتضي الحاجة، كما أوردنا، إلى مَن يدبّر أمر الأمّة فيكون هو جامع ألفاظها وواضع لسانها. هذه المعارف تعكس المحسوسات المشتركة، والأفعال الكائنة عن قواهم الفطريّة، والمَلَكات الحاصلة عنها، والصنائع العمليّة، إلى كلّ ما يخصّ حياتهم المشتركة.

تبدأ هنا مرحلة متقدّمة من تكوّن اللغة، وهي انتقالها الطبيعيّ من مجالات الحسّ والمحسوس إلى المدرَك المعقول؛ إنّها مرحلة المحاكاة بين المحسوس الجزئيّ والمعقول الكلّيّ. فتتشابه المعاني لتنسحب الألفاظ على ما هو مشترك منها كالعامّة والكلّيّة، وتتباين أخرى لتدلّ على الأشخاص المفردة والأعيان: «فتحدث الألفاظ المشتركة، فتكون هذه الألفاظ المشتركة من غير أن يدلّ كلّ واحد منها على معنى مشترك. وكذلك يُجعل في الألفاظ ألفاظًا متباينة من حيث هي ألفاظ فقط، كما أنّ في المعاني معاني متباينة، فتحصل ألفاظ مترادفة»[٣٦]. عند هذا الحدّ تكتمل اللغة إذ تمسي وسيلة تعبير عن المعاني الفلسفيّة. فهي تؤدّي غرض نقل المقولات والكلّيّات (ألفاظ المنطق والماورائيّات) وإبرازها من جهة، وتُوسّع العبارة بتكثير الألفاظ وتبديلها وترتيبها وتحسينها من جهة ثانية. فتتفاضل

(٣٥) المرجع السابق، الفصل التاسع عشر، ص ١٣٠؛ وهو يكرّر الترتيب عينه في كتاب الملّة حين يُبرز دور الفلسفة «التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة. فإذن المهنة الملكيّة التي عنها تلتئم الملّة الفاضلة هي تحت الفلسفة». راجع كتاب الملّة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٧.

(٣٦) المرجع السابق، الفصل الحادي والعشرون، ص ١٤٠.

المعاني في العموم والخصوص (الأجناس والأنواع والمحمولات)، وتتشابه الألفاظ بالمعاني بالتواطؤ والاشتراك والترادف. كما تحصل، بعد استقرارها، الاستعارات والمجازات وشبك المعاني بألفاظ مترادفة. تحدث حينئذ صنائع خطبيّة وشعريّة وروائيّة ولسانيّة وكتابيّة، وهي المعروفة عند الفارابي «بالصنائع العاميّة». وعندما تُرتَّب وتُنظَّم وتُقعَّد على طول الزمان، تكون من أوائل الصنائع القياسيّة. أوَ لم توضع القواعد المنطقيّة والموازين للشعر وللخطابة في منظومة الأورغانون الأرسطيّة وفي هذا المنحى بالذات؟ أوَلم تصحَّح الطرق البرهانيّة والمواضع المشتركة أصول السفسطة والجدل بين سائل ومجيب؟ إنّها سُنّة التطوّر العقليّ للصنائع كافّة، وبالتالي سنّة التطوّر اللغويّ لكلّ إفرازات اللسان. وهي تعكس الوجه الآخر للفوارق بين لغة سكّان البراري ولغة سكّان المدن، الذين يستقون ألفاظهم من الأعراب، «إلى أن يؤتى عليها الغريب والمشهور منها، فيُحفظ أو يُكتب (وفقًا لقوانين)... فيصيّرون عند ذلك لسانهم ولغتهم بصورة صناعة يمكن أن تُعلَّم وتُعلَّم بقول... كذلك خطوطهم التي بها كانوا يكتبون ألفاظهم»[٣٧].

إنّ مرحلة اكتمال اللغة تعكس هنا تبلورًا للفكر الفلسفيّ، ونضوجًا للعقل التحليليّ، وبروزًا لأنواع القياس والبرهان في أقسامهما وتراكيبهما الكلاميّة والمعنويّة. إنّها مرحلة الانتقال العلميّ من الظنّ والشكّ إلى اليقين والثبات العقليّين. فالصنائع القياسيّة تبتغي «الفحص عن الأمور التعاليميّة وعن الطبيعيّة»، حيث تتميّز فيها الطرق الجدليّة عن تلك السوفسطائيّة، والطرق اليقينيّة ـ البرهانيّة والفلسفيّة عنها جميعًا، لتثبّت بواسطتها العلوم العاميّة والتعاليم النظريّة والعمليّة: من علوم مليّة، فقهيّة وكلاميّة. فالصلة وثيقة، كما ذكرنا، بين الفلسفة والملّة، إذ صواب الأولى يولّد حقيقة الثانية، وفسادها يؤدّي إلى بطلانها[٣٨]. وهذه إشارة واضحة إلى تبنّي الفارابي أثر فلسفة اليونان ودورها على مسار تاريخيّة الصنائع العاميّة والقياسيّة والمليّة عند العرب، والتي نما العقل العربيّ وتطوّر في ظلّها.

---

(٣٧) المرجع السابق، الفصل الثاني والعشرون، حدوث الصنائع العاميّة، ص ١٤٨.

(٣٨) المرجع السابق، الفصل الرابع والعشرون، الصلة بين الملّة والفلسفة، ص ١٥٣ـ ١٥٧.

٣ـ طبيعة الأسماء الفلسفيّة: اختراعها واستعمالها (المنحى التعليلي)

يستنتج الفارابي أنّ عمليّة النقل من لغة إلى أخرى مطبوعة إذًا بعوامل بيئيّة وثقافيّة وعلميّة ودينيّة. وهذا ما يفسّر ويعلّل التفاعل بين الأمّتين: المنقول منها والمنقول إليها؛ تفاعل يتمحور حول اللغة ربّما، لكنّه يشمل مؤثّراتها وتأثيراتها المختلفة: من شرائع ونواميس، إلى طرق كلاميّة وجدليّة وبرهانيّة، مرورًا بالعلوم والصنائع على أنواعها.

إنطلاقًا من هذا التمازج والتواصل بين الحضارات، يحدّد الفارابي طرق النقل واختراع الأسماء الفلسفيّة بثلاث: ١ ـ **الإشراك في المعاني** عند إمكانيّة حصوله بالنظر «إلى أقرب الأشياء شبهًا بها من المعاني العامّيّة عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسمّوا بها تلك المعاني الفلسفيّة»، مثل لفظ الجوهر. ٢ ـ **نقل الألفاظ** كما هي وعلى غرابتها، مثل الأسطقس والهيولى. ٣ ـ **إختراع ألفاظ جديدة** عند فقدانها، مثل الماهيّة والهويّة[٣٩]. وهذه الطرق جميعها، استعملها النقلة والتراجمة عند تعريبهم فلسفة اليونانيّين وعلومهم، فأشركوا ألفاظًا لها دلالات متشابهة مع تلك اليونانيّة كالعنصر، واستعاروا أخرى كأسماء العلوم المنطقيّة، واخترعوا أسماء جديدة معروفة عندهم كالوجود والعرض؛ ممّا جعل عبارتهم الفلسفيّة صيغةً وكلامًا مألوفًا حينًا ومستغربًا أحيانًا. لكنّ هذا التحوّل أبقى على عروة الصلة بين اللغتين العامّيّة والفلسفيّة باشتراك وتشابه وتراتب. فالاتّفاق بين الأسماء الفلسفيّة، والتواطؤ، والتشكّك، أتى على نِسَب مختلفة للدلالة على معانٍ واحدة. يقول الفارابي: «والمعاني التي تشترك في اسم واحد منها ما هي صفة في ذلك الاسم المشترك؛ ومنها ما لها نسب متشابهة إلى أشياء كثيرة؛ ومنها ما يُنسب إلى أمر واحد على ترتيب، وذلك إمّا أن تكون رتبتها من ذلك الواحد رتبة واحدة، وإمّا أن تكون رتبتها منه متفاضلة بأن يكون بعضها أقرب رتبة إليه وبعضها أبعد منه»[٤٠].

إنّ هذا البُعد الفلسفيّ للأسماء، يضع اللغة في خدمة الفكر دون أن يُبعدها عن خضمّ الحياة إذ هي نابعة منها أصلاً وفروعًا. ومهمّة الفارابي اكتملت حين دقّق في

---

(٣٩) المرجع السابق، الفصل الخامس والعشرون، اختراع الأسماء ونقلها، ص ١٥٧ـ ١٥٨ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ١٦٠ .

وظيفة اللغة التعبيريّة ومجالاتها، ففجّر طاقيّتها وأرساها لغة الحسّ والعقل معًا، لغة الحياة والفكر في آن. فهلاّ أسهم في وضع أسس فلسفة عربيّة مستمدّة من لغتها؟ وهلاّ أكسبنا منهجيّة ذاتيّة لتحقيق فلسفيّ ناطق بالعربيّة على غير طريقة الغربيّين ومنهجيّات بعض المستشرقين؟

* * *

إنّ الآفاق الحقيقيّة التي كشفها الفارابي من خلال حروفه، تبان في تركيزه على النظام اللغويّ القائم على قطبي العقل والواقع في تفاعلهما. وهو نظام يشمل لغات الأمم في نشوئها وارتقائها، طالما هي عاشت حالتي البداوة والحضارة، العامّة والخاصّة، الأصالة والاغتراب. لقد أرسى لنا قواعد التعبيرين البيانيّ والفلسفيّ على النحو التالي:

١ - تحديده أصول وضع الاصطلاح الفلسفيّ بعد استخراجه، واختراع الألفاظ المشتقّة والمنحوتة من البيئة الحسّيّة أو من لغة العوام.

٢ - تأمينه انتقال اللغة من اليونانيّة إلى العربيّة، أو لغة التعبير الفلسفيّ بالعربيّة، عبر تلك الأصول.

٣ - وضعه الأسس الفلسفيّة للغة من حيث دلالتها على الحسّيّ والعقليّ معًا، الخاصّيّ والعامّيّ، الطبيعيّ والماورائيّ.

٤ - مؤالفته بين العلوم النحويّة والفلسفيّة (سيّما المنطق)، وكأنّها علوم متواصلة تنمّ عن تطوّر لغويّ ـ عقليّ إذ هي تتحوّل من عامّيّة إلى قياسيّة.

يدعونا الفارابي إلى الأخذ بهذه القواعد مُثُلاً تُحتذى عند محاولة التعبير فلسفيًّا، فضلاً عن التعبير بواسطتها في سائر العلوم وبنسب مختلفة. وهذا ما يدفعنا اليوم للعودة إلى أصول هذه اللغة في نصوصها ومعاجمها، لنغرف من جذورها بمنطلقاتنا اللغويّة ـ الفكريّة. كذلك يُفترض أن نطرح هذه اللغة إشكاليّةً فكريّة إزاء التشابك الحاصل بين مسائل الفلسفة وطرق التعبير عنها وعن مذاهب الفلاسفة. والهدف من عمليّة كهذه الكشف عن مكنونات اللغة العربيّة التي تعكس عقليّتنا الساميّة، لإيجاد أفضل سبل التعبير الفلسفيّ بمنأى عن الموروث منها تقليدًا أو المتّبع عُرفًا.

إنّ فلسفة اللغة العربيّة التي بنى صرحها الفارابي في الحروف، بعد أن وضع هيكليّتها، لا ترتبط فقط باللغويّين والفلاسفة أو بعلاقتها مع أدوات بحثهما، إنّما تعني الأمّة في معتقداتها وحضارتها وسياستها أيضًا. فإذا كان العلماء هم من الخواصّ، فالخواصّ على الاطلاق هم الفلاسفة، «وسائر مَن يُعدّ من الخواصّ إنّما يُعدّ منهم لأنّ فيهم شبهًا من الفلاسفة. من ذلك أنّ كلّ مَن قلّد رئاسة مدنيّة أو كان يصلح لأن يتقلّدها أو كان معدًّا لأن يتقلّدها يجعل نفسه من الخواصّ، إذ كان فيه شبه ما من الفلسفة، إذ كان أحد أجزائها الصناعة الرئيسة العمليّة»[41]. فالفلسفة هي أساس بناء الدولة، إذ كلّ من المشرّع والمتكلّم والفقيه يستقي منها براهينها التي تخوّله تصحيح علومه وتقويم نتائجها. وما اللغة الفلسفيّة سوى إحدى وسائل إنهاض هذا البناء الرئيس ودعمه وتجسيده.

(٤١) المرجع السابق، الفصل التاسع عشر، الملّة والفلسفة تقال بتقديم وتأخير، ص ١٣٣.

الإشكاليّة اللغويّة ـ الفلسفيّة بين علمَيْ النحو والمنطق

لا نستطيع اعتبار تكوين لغة ما سوى من حيث طرحها كمجموعة صيغ متماسكة المعاني. فالفعل الكلاميّ فعل عقليّ، تعكس فيه الألفاظ الصور الذهنيّة لتجسّدها وتبلور معانيها. والدليل على ذلك أنّ كلّ حدث فكريّ يتمخّض عنه حدث لغويّ ليطوّر الألفاظ والمباني، أو ليؤدّي إلى ابتكار مصطلحات جديدة وإعادة صياغة للجملة، وفقًا للمعاني المستجدّة الطارئة. وهذا ما حلّله الفارابي عندما بيّن كيف اخترعت الأسماء الفلسفيّة واستعملت عند العرب بعد عمليّتي النقل والترجمة، ثمّ كيف تمّ الانتقال، تحت تأثير الفلاسفة اليونانيّين، من الصنائع العامّيّة إلى تلك القياسيّة؛ فضلاً عن التبدّل الذي حصل في الجملة ـ القضيّة بحدّ ذاتها[1]. لكن ما هي طبيعة العلاقة هنا بين الألفاظ ودلالاتها؟ وفي أيّ اتّجاه حصل التطوّر اللغويّ عند العرب؟

هناك خطّان تحكّما بماهيّة هذه العلاقة وبتطوّرها عند العرب. **الأوّل** أبرز أصحابه أهمّيّة دور اللفظ وأسبقيّته على المعنى، انطلاقًا من المسلكين الأعرابيّ والدينيّ اللذين لا غنى لأحدهما عن الآخر. فهما قد طبعا العلوم على مختلف مستوياتها، محافظين على قدسيّة اللفظ ـ الأصل لاسيّما في ميادين الفقه والكلام والنحو. فعلم الفقه ينطلق أصحابه من مقاصد اللغة لتناول الأحكام الشرعيّة، ومن المواضعة اللغويّة على مستويي الحقيقة والمجاز. ولعلم الكلام بدوره أبعاد لغويّة

(١) راجع الفصل السابق حيث تطرّقنا إلى هذه القضايا مفصّلة.

تجسّدت في مسائل خلق القرآن وإعجازه، وفي التأويل عند الخلاف بين ظاهر الكلام وباطنه. وعلم البلاغة أصلاً التزامٌ بالمحسّنات اللفظيّة تبعًا لوجوه التشبيه والاستعارة والكناية وغيرها. وقد لخصّ ابن خلدون أهمّيّة هذا المنحى اللفظيّ من خلال تحليله لأصول الفقه ومجالات أبحاثه النحويّة قائلاً: «. . . يتعيّن النظر في دلالة الألفاظ، وذلك أنّ استفادة المعاني على الاطلاق من تراكيب الكلام على الاطلاق يتوقّف على معرفة الدلالات الوضعيّة مفردةً ومركّبة. والقوانين اللسانيّة في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان. . . ثمّ إنّ هناك استفادات أخرى خاصّة من تراكيب الكلام، وهي استفادة الأحكام الشرعيّة بين المعاني من أدلّتها الخاصّة من تراكيب الكلام وهو الفقه. . . مثل أنّ اللغة لا تثبت قياسًا، والمشترك لا يراد به معنياه معًا، والواو لا تقتضي الترتيب، والعامّ إذا أخرجت أفراد الخاصّ منه هل يُبقي حجّة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب وللفور أو التراخي، والنهي يقتضي الفساد أو الصحّة، والمطلق هل يُحمل على المقيّد، والنصّ على العلّة كافٍ في التعدّد أم لا وأمثال هذه»[2]. أمّا الثاني فقد وضع أصحابه ـ كالفلاسفة والمناطقة ـ المعنى هدفًا لانتقاء الألفاظ، ولوضع كلّ صيغة بنيويّة، وفقًا للعلاقة المنطقيّة القائمة بين أجزائها. فالنظام المعرفيّ أو البرهانيّ هو الذي يحدّد النظام اللفظيّ وليس العكس. وسرّ التأويل اللغويّ الجديد يكمن في منطق الفلاسفة الذاتيّ، وإعادة تركيبهم المشاهَد والمدرَك وفقًا لكلّيّات أو لمقولات عقليّة مجرّدة. لذا أسبغت على الحروف والألفاظ معانٍ مستجدّة حوّلتها من لغة طبيعيّة ـ بيانيّة إلى لغة برهانيّة ـ قياسيّة، ممّا ولّد تباينًا بين لغتي النحويّين والمناطقة[3]. وهذا ما انعكس على دور طبائع الأشياء في تحديد هويّة الألفاظ ومصادرها: هل نعود إلى ما في الأعيان عند انتقاء اللفظ المناسب للمعنى؟ أم إلى ما في الأذهان؟ وما معيار الصدق في تأويل معناه الحقيقيّ أو المجازيّ؟

إنّها المشكلة التي ما برح اللغويّون يطرحونها حول طبيعة الصلة بين اللفظ ودلالته: أهي صلة طبيعيّة ـ ذاتيّة تطبع فيها الموجودات أشكال الألفاظ ومضامينها؟ أم هي صلة اصطلاحيّة ـ عُرفيّة تَواضعَ عليها العوام ومن ثمّ الخواصّ؟

---

(٢) ابن خلدون، المقدّمة، ص ٣٦٠.

(٣) راجع موقف الفارابي من هذه الإشكاليّة والذي حلّلناه، في الفصل السابق، تحت عنوان: «طبيعة الاصطلاح الفلسفيّ في دلالاته وأبعاده».

لا جرم أن في الحالتين تواصلاً وتتابعًا، تطويرًا لكلّ لغة تنتقل معانيها من الحسّيّ إلى العقليّ، ومن الفطريّ إلى الوضعيّ.

أوّلًا ـ أصول النحو العربيّ وخصائصه: بين المنطق البيانيّ والمنطق الصوريّ

إنّ التأثير المتبادل بين منطق أهل النحو الداخليّ ـ الذاتيّ تبعًا لأصول اللغة وأواليّة استخراج العقل للقواعد في شقّيها التحليليّ والتصريفيّ، ومنطق أهل الفلسفة بلغته الخاصّة وطرحه الروابط والعلاقات المعنويّة الجديدة بين الألفاظ، عوامل انعكست على سبل تحديد نشوء النحو العربيّ ومراحل تطوّره مدارسَ ومذاهبَ.

يُجمع الباحثون على أنّ **المرحلة الأولى** من نشوء النحو العربيّ، والتي تنتهي حوالي عام ١٨٠هـ، شبيهة بالحقبات التي شهدت ولادة سائر العلوم الإسلاميّة، صافيةً خاليةً من كلّ علم دخيل. فهي لم تمتزج بمؤثّرات فكريّة إغريقيّة أو سريانيّة، إنّما بقي فيها النحو على حالة من الأصالة والثبات على لغة الأعراب والإسلام. وجلّ ما قام به النحويّون من دراسات في هذه الحقبة يتلخّص بمطابقتهم القواعد للأصول، وترتيبها على هذا المنحى من النظام اللغويّ المعهود. فالطبقة الأولى من النحاة، أمثال الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) وسيبويه (ت ١٧٧ أو ١٨٠هـ)، لم تُصِغ النحو صياغة فلسفيّة، إنّما صياغة لغويّة ـ بيانيّة طبيعيّة تتماشى مع المواضيع النحويّة والتركيبات والتصاريف العربيّة.

* يمثّل **«كتاب سيبويه»** بمضمونه هذه المرحلة أصدق تمثيل، حيث لم تكن المشكلة مطروحة على صعيد تحليل المضمون المنطقيّ للغة، إنّما جمع المادّة اللغويّة من مختلف مصادرها العربيّة وتصنيفها اكتشافًا لخصائصها التركيبيّة[4]. فهو يطرح، دون تمهيدات أو تقديمات، ما الكلِم من العربيّة، وهي ثلاثة: «إسم

(٤) يقول أحمد أمين في هذا الصدد، «يظهر أنّ سيبويه جمع في كتابه ما تفرّق من أقوال العلماء قبله، ورتّبها وبوّبها، وجمع ما استشهد به العلماء من شعر، وما سمعه هو بنفسه، ممّا يدلّ على سعة اطّلاع، وطول باع... ثمّ يتابع في مكان آخر: «أبدع العرب علم النحو في الابتداء، وأنّه لا يوجد في كتاب سيبويه إلاّ ما اخترعه هو والذين تقدّموه...» راجع ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٤، الطبعة السابعة، الجزء الثاني، ص ٢٩١ و٢٩٣.

وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»[٥]. ويحدّد مجاري أواخرها وهي ثمانية: «النصب والجرّ والرفع والجزم والفتح والكسر والضمّ والوقف»[٦]. ثمّ يدرس المُسنَد والمُسنَد إليه كعلاقة إتمام معنى، بعيدًا عن علاقتهما المنطقيّة كموضوع ومحمول: «فهما ما لا يستغني واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلّم منه بدًا»[٧]. لكنّه لا يستثني هنا، في معرض تحليله «باب اللفظ للمعاني»، ما للفظ من علاقة بالمعنى قائلاً: «إعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين (جلسَ وذهبَ)، واختلاف اللفظين والمعنى واحد (ذهبَ وانطلقَ)... واتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين... واتّفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك وجدت عليه من الموجدة ووجدت إذا أردت وجدان الضالّة»[٨]. ويُلحقه بأبواب عديدة تابعة لأنواع هذه العلاقة، من مثل «ما يكون في اللفظ من الأعواض»، كيف «يحذفون ويعوّضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمل حتّى يصير ساقطًا»[٩]. وكيف تتصرّف الألفاظ في المعاني مثل «باب تخبر فيه النكرة بنكرة»[١٠]، و«باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى»[١١]، و«باب وقوع الأسماء ظروفًا وتصحيح اللفظ على المعنى»[١٢]. وكلّها تشير إلى اهتمام سيبويه بهذه الروابط اللغويّة وفقًا لمنطقه النحويّ الخاصّ بأصول الكلام والكتابة. وعناصر هذا المنطق تتلخّص، من خلال «الكتاب» وشروحات النحويّين اللاحقين عليه،[١٣] بالتالي:

١ - تحليل طبيعة العلاقة اللغويّة والعقليّة بين أجزاء الجملة الواحدة. فهلّا تؤدّي

---

(٥) كتاب سيبويه، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، الجزء الأوّل، ص ٩.
(٦) المرجع السابق، ص ٩-١٠.
(٧) المرجع السابق، ص ١٤-١٥.
(٨) المرجع السابق، ص ١٥.
(٩) المرجع السابق، ص ١٥.
(١٠) المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.
(١١) المرجع السابق، ص ١٣١.
(١٢) المرجع السابق، ص ١٣٣.
(١٣) من أبرز هؤلاء نذكر: الأخفش الأوسط (٢١٥هـ)، أبو عمر الجرمي (٢٢٥هـ)، أبو عثمان المازني (٢٤٨هـ)، المبرّد (٢٨٥هـ)، ثعلب (٢٩١هـ)، إبن جنّي (٣٩٢هـ) وغيرهم...

معنًى مستقلاً وتفيد مبتغى قائلها؟ الاسم فيها يدلّ على معنى لا يرتبط بزمان، عكس الفعل الذي يفيد معنى مرتبط بأحد الأزمنة الثلاث الماضي والحالي والآتي؛ أمّا الحرف فدوره وصل الأسماء ببعضها وبالأفعال، وتكملة المعاني ووصلها أيضًا.

٢ - تحديد مجاري أواخر الكلِم دلالةً على مكانتها ومعانيها. فغاية التحريك إخراج كيفيّة النطق ومن ثمّ الكتابة؛ أمّا الإعراب فهو من اللواحق كشفًا عن قصود المتكلّم، وتعليمًا لأصول التأليف الكلاميّ.

٣ - الدلالات لفظيّة ومعنويّة. فالألفاظ تدلّ على المعاني بحدّ ذاتها، والمعاني تدلّ على صيغ الألفاظ وحركاتها حقيقةً ومجازًا، تعريفًا وجهلاً، صدقًا وكذبًا، جوازًا ووجوبًا إلخ...

٤ - الجمود والطواعيّة يتكاملان في معاني الاشتقاق، والنحت، والاستعارة، والكناية، وإن بقيت الأصول اللفظيّة والصرفيّة هي المرتكَز. وقد أدّيا إلى المحافظة على طابعي الثابت والمتحوّل في اللغة وعلومها.

٥ - استعمال قواعد القياس والتعليل، على سنّة الفقهاء، تثبيتًا لكلام العرب ودعمًا لأصولهم اللغويّة. فليس النحو في آخر المطاف إلّا تعميم ما بقي مشتّتًا من طرق نحويّة.

* إضافة إلى هذه الخصائص، استخرج الجابري من خلال كتاب **«مفتاح العلوم» للسكاكي** (١١٦٠هـ ١٢٢٠م)، وضمن إطار دراسته الإشكاليّة البيانيّة بين اللفظ والمعنى، أو بين نظام معنى الخطاب ونظام العقل، مجموعة طبائع ما أسماه «المنطق البيانيّ»، والتي وسمت علوم الأدب، كالصرف والنحو والمعاني والبيان والحدّ والاستدلال، وشكّلت المفتاح لكلّ المطالب العلميّة من فقه وحديث وتفسير وكلام[١٤]. وقد لخّص هذه الطبائع تباعًا من خلال العلوم البيانيّة العربيّة بعد تكوّنها وتطوّرها، وانتهى إلى الملاحظات التالية:

١ - «إنّ آليّات التفكير عند ممارسة القياس المنطقيّ هي نفسها آليّات التفكير عند

(١٤) محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ، مرجع سابق، ص ٩٤.

ممارسة أيّ أسلوب من أساليب البيان»، كما «أنّ المعرفة الدقيقة بعلم البيان تُغني عن المعرفة بالمنطق».

٢ - النظر إلى الحدّ نظرة بيانيّة بحتة إذ هي خاصّة بالنحويّين «دون جماعة من ذوي التحصيل أي المناطقة».

٣ - تجنُّب المصطلحات المنطقيّة واستعمال المصطلحات النحويّة والبيانيّة.

٤ - التركيز على مفهوم اللزوم «لا على أنّه مقدّمات ونتائج بل على أنّه لازم وملزوم».

٥ - تبيان «كيف أنّ الأساليب البيانيّة العربيّة والأساليب الاستدلاليّة المنطقيّة تلتقي، عند نهاية التحليل، عند آليّة منطقيّة واحدة هي اللزوم». لقد أبرز فعلاً استقلاليّة الحقل البيانيّ العربيّ عن الأساليب الاستدلاليّة اليونانيّة[١٥].

رغم هذه الاستقلاليّة، اعتبر بعض النقّاد أنّ **المرحلة الثانية** المتشعّبة لتطوّر علوم النحو المختلفة، والتي ينتمي إليها متأخّرًا السكاكي وأمثاله، أتت دون شكّ مرحلة تفاعل بين الفكر العربيّ بلغته وآدابه وعلومه الدينيّة، والفكر اليونانيّ والسريانيّ والفارسيّ كحضارات وثقافات دخيلة[١٦]. ومهما اختلفوا حول طبيعة هذا التفاعل والتأثير بدرجاته وإفرازاته، فإنّه لمن الواضح أنّ لغة النحويّين

---

(١٥) المرجع السابق، ٩٩_ ١٠١.

(١٦) يقول أحمد أمين واصفًا هذه المرحلة: «والذي يظهر لي أنّ تأثير اليونان والسريان في العصر الأوّل لوضع النحو كان تأثيرًا ضعيفًا، وربّما كان أكبر الأثر أثرًا غير مباشر، كاستخدام آلة القياس والتوسّع بواسطتها في وضع القواعد النحويّة كما رأيت. فلمّا نقلت الفلسفة اليونانيّة واشتغل بها المتكلّمون أوّلاً والفلاسفة ثانيًا، وعرفوا المنطق وما إليه، تأثّر النحو بذلك في قواعده وعلله». راجع ضحى الإسلام، الجزء الثاني، ص ٢٩٣. كذلك بيّن الشحات سيّد زغلول، في المعنى عينه، أثر السريان ونحوهم على الدراسات الفقهيّة لغةً. يقول: «وتبدو ملامح التأثير السرياني بشكل واضح في دراسات اللغويّين... فإنّ السريان كانوا وراء المنهج الذي اتّخذه النحاة لكتبهم»... ثمّ يضيف في مكان آخر: «وهكذا استجلبت البيئات العلميّة علومًا كانت حتّى ذلك الحين تكاد تكون غريبة على العقليّة العربيّة ممّا دفع إلى تسميتها بالعلوم الدخيلة. ولقد كان السريان هم القنطرة التي عبرت عليها هذه العلوم لتصل إلى العرب»

راجع كتابه: «السريان والحضارة الإسلاميّة»، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٥، ص ١٢٥_١٢٦.

وتحليلاتهم المتأخّرة تميّزت بمصطلحاتها وقوانينها العامّة والخاصّة، وبالعقليّة التي عالجتها مسائلَ لغويّة ـ منطقيّة متداخلة. فطبقات النحاة انطلاقًا من الزجّاج (٣١١هـ) والسيرافي (٣٦٨هـ)، وصولاً إلى السيوطي (٩١١هـ)، ومرورًا بالرمّاني (٣٨٤هـ) وابن جنّي (٣٩٢هـ)، فسّرت «الكتاب» وخرّجت قواعد النحو، وقعّدت أصول البيان، بصياغة أكثر تعمّقًا وتحليلاً وتحديدًا من الطبقتين الأولى والثانية. فالمنهجيّة الفكريّة والمنطقيّة واضحة في أعمالهم، دونما إسرافٍ في الادّعاء أنّ النحو العربيّ استحال منطقًا فلسفيًّا. كلاّ، فقد حافظ هؤلاء على أصول منطقهم النحويّ بعقليّة منفتحة على سائر العلوم ومتفاعلة مع منهجيّاتها، مغلّبين النظر العقليّ على واقع اللغة وبنيتها الأصيلة. فالمقاربة بين تقسيم الموجودات وتقسيم الكلِم إلى ذوات (أسماء) وأحداث (أفعال) وعلائق (صروف)؛ والمقابلة بين المقولات الأرسطيّة وتلك النحويّة كإيجاد تشابه بين الأصل والذات والجوهر، الكيف وحالات الأفعال الثلاثيّة (المقصور والأجوف والناقص) أو الصفة المشبّهة، المكان واسم المكان، (الزمان واسم الزمان، الوضع والأين، الملكة والقنية الظرفيّة ـ العفويّة، الفعل واسم الفاعل، الانفعال واسم المفعول... ضروب من التأويل تُبعد النحو عن غائيّته وتشوّه مراميه، فضلاً عن عدم الوقوع على أيّ أثر دامغ في النصوص يُبرز هذه الناحية الفلسفيّة في تاريخ علم النحو.

وهنا يحتجّ بعض النقّاد إذ يوردون قرائن تفيد أنّ النحويّين المتأخّرين، بنوعٍ خاصّ، تأثّروا بمنطق أرسطو، فاستعملوا الحدود والأقيسة والاستدلالات عامّةً على طريقته. لكن كان الأجدر بهم العودة إلى منابع مصطلحاتهم وقواعدهم وطرق تطبيقها واستعمالها، ليجدوا أنّها فقهيّة المنحى، اختلطت بمباحثهم قبل ورود المنطق وبعده. وهاك أنموذجًا عنها نفصّل فيه المضامين البيانيّة ـ المنطقيّة الخاصّة بهذه المصطلحات وطرق البحث.

*** «كتاب الاقتراح في علم أصول النحو» لجلال الدين السيوطي (٨٤٩ـ ٩١١هـ)[١٧].**

يعرّف السيوطي على منهجيّته في معرض عرضه لعلوم الأدب، قائلاً بأنّه رتّب

(١٧) انتقينا هذا الكتاب كونه يجمع أصول النحو وعلوم الأدب بتشعّباتها، ويمثّل التيّار النحويّ =

أبوابها «على نحو ترتيب أصول الفقه»، ثمّ يُردِف موضحًا: «وألحقنا بالعلوم الثمانية (اللغة، والنحو، والتصريف، والعروض، والقوافي، وصنعة الشعر، وأخبار العرب وأنسابهم) علمين وضعناهما: علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو، فيُعرف به القياس وتركيبه وأقسامه من قياس العلّة وقياس الشبه، وقياس الطرد إلى غير ذلك على حدّ أصول الفقه، فإنّ بينهما من المناسبة ما لا خفاء به **لأنّ النحو معقول من منقول**، كما أنّ الفقه معقول من منقول»[18]. فالمقاربة واردة إذًا بين علمي النحو والفقه، وهما عربيّان أصيلان، ولا ذكر لمنطق دخيل بينهما. فإذا استحال النحو علمًا وصناعة علميّة، كان هدفه النظر في ألفاظ العرب ومعانيهم بواسطة الاستقراء، والقياس، والاستدلال بمقاييس لغة لسان العرب عينها. فما يُحتجّ به من كلام العرب، جرى على لسان مَن كان أجودهم وأفصحهم لفظًا ونطقًا، وأحسنهم سماعًا وإبانةً كلاميّة عمّا يختلج في النفس، وأكثرهم ثقة، وأصوبهم إسنادًا. ذلك إضافةً إلى عمليّة الاستدلال بالقرآن والاحتجاج بالحديث النبوي، وتبيان مواطن الامتناع عن الأخذ من بعض المصادر، لعلل شتّى تُخرج اللغويّ عن خطّ نحوه الأصيل[19].

أمّا أبرز خصائص المنطق النحويّ ـ البيانيّ، الذي خاله بعض الباحثين من معالم المنطق الأرسطيّ وتأثيره في اللغة العربيّة وعلومها، فتتلخّص مميّزة بالتالي:

١ - ضبط العلوم بحدودها والمقارنة بين هذه الحدود تثبيتًا لأصولها، ومواضيعها، ومنهجيّاتها ومراميها. ففي تعريف «علم أصول النحو» كلامٌ عن أدلّته (السماع والإجماع والقياس)، وعن حيثيّة هذه الأدلّة (القرآن وهو حجّة في النحو)، وعن كيفيّة الاستدلال بها (السماع والقياس)، وعن حال

= المخضرم في خواتمه بطريقة تأليفيّة جامعة وشاملة.

(١٨) جلال الدين السيوطي، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، تقديم وتعليق أحمد الحمصي ومحمّد قاسم، دار جروس برس، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ١٨.

(١٩) تفصيل هذه الاستدلالات والتحجّجات وردت في الكتاب الأوّل تحت عنوان: في السماع، من ص ٣٦ إلى ص ٦٥.

المستدلّ (صفاته وشروطه)[٢٠]. وفي حدود النحو إيرادٌ لمعظم تحديدات النحويّين له علمًا، وصناعةً، واستخراجًا بالمقاييس المستنبطة من كلام العرب. . .[٢١] وفي حدّ اللغة تقابلٌ بين شتّى المذاهب: أهي من وضع إلهيّ أم بشريّ؟ اصطلاحيّة هي أم وقف؟[٢٢]

٢ - مناسبة الألفاظ للمعاني حيث «قابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال». فالمعنى يحدّد شكل اللفظ وتشكيله. فإذا كان قويًا أتى اللفظ قويًّا مثل فعل «كسّر» بأن «جعلوا تكرير العين (هنا حرف السين مشدّدًا) دالًّا على تكرير الفعل»[٢٣]. وهي مناسبة يقابلها مفهوم «الالتزام» عند الفقهاء حيث «يستتبع اللفظ معناه استتباع الرفيق اللازم مثل العبادات للصلاة والصوم والحجّ»[٢٤]. أمّا الدلالات النحويّة المقابلة فهي لفظيّة (الفعل يدلّ بلفظة على مصدره)، وصناعيّة (الفعل يدلّ ببنائه وصيغته الصناعيّة على زمانه) ومعنويّة (الفعل يدلّ بمعناه على فاعله). بذلك بيان المعنى «دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال وليست في حيّز الضروريّات»[٢٥]. وهذا ما يميّز الاستدلال النحويّ التلازميّ عن الاستدلال المنطقيّ الضروريّ، والذي أحد أركانه القياس الحمليّ الأرسطيّ.

٣ - الحكم النحويّ في أقسامه الستّة: الواجب (رفع الفاعل وتأخيره عن الفعل)، والممنوع (الخارج عن أصول الواجب)، والحسن (رفع المضارع الواقع جزءًا بعد شرطٍ ماضٍ)، والقبيح (رفع المضارع بعد شرط المضارع)، وخلاف الأولى (تقديم الفاعل الذي كان مفعولًا)، والجائز على السواء (حذف المبتدأ أو الخبر وإثباته حيث لا مانع من الحذف)،[٢٦] شبيه بالحكم

---

(٢٠) السيوطي، كتاب الاقتراح، ص ٢١ـ ٢٢ .

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٢ـ ٢٤ .

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٤ـ ٢٥ .

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٧ .

(٢٤) رفيق العجم، الأصول الإسلاميّة ـ منهجها وأبعادها، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١٨٨ .

(٢٥) السيوطي، كتاب الاقتراح، المرجع السابق، ص ٢٨ـ ٢٩ .

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٩ .

الشرعيّ لأفعال المكلّفين في أقسامه الخمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه[٢٧].

٤ - الإجماع في اللغة «والمراد به إجماع نحاة البلدين: البصرة والكوفة». ويُعتبر حجّة «إذا لم يخالف المنصوص، ولا المقيس على المنصوص» كما أورد شروطه ابن جنّي في «الخصائص»[٢٨]. والإجماع هذا يُعتبر بمثابة دليل في علم الأصول، مَن يخرج عليه يُعتبر كافرًا. كذلك هو إجماع النحويّين، مَن يخرقه يُردّ كلامه.

٥ - القياس النحويّ، وهو أساس علم النحو، ليس بمعنى التأليف والجمع بين مقدّمتين ونتيجة لازمة عنهما ضرورة على طريقة أرسطو، إنّما «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»[٢٩] «فغير المنقول» هو فرع يُقاس على «المنقول» وهو الأصل، أي استقراء كلام العرب. فكما «الفقه بعضه بالنصوص الواردة في الكتاب والسُنّة، وبعضه بالاستنباط والقياس»، كذلك «النحو بعضه مسموع مأخوذ من العرب، وبعضه مستنبط بالفكر والرويّة وهو التعليلات، وبعضه يؤخذ من صناعة أخرى كقولهم: الحرف الذي تختلس حركته في حكم المتحرّك لا الساكن فهو مأخوذ من علم العروض، وكقولهم: الحركات أنواع: صاعد عالٍ ومنحدر سافل ومتوسّط بينهما فإنّه مأخوذ من صناعة الموسيقى»[٣٠]. وأركان القياس النحويّ هذا أربعة: «أصل وهو المقيس عليه، وفرع وهو المقيس، وحكم، وعلّة جامعة»[٣١]، هي نفسها أركان قياس الفقهاء: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم. كذلك هي حال الشروط والأقسام القياسيّة، وحال الاستدلال بالعكس، وبالعلّة، وبالأصول، وبعدم النظير وبالاستحسان[٣٢].

---

(٢٧) راجع تفاصيل الحكم الشرعي في الأصول الإسلاميّة، مرجع سابق تحت عنوان «أقسام الحكم الإسلاميّ»، ص ٥٥ـ ٧٠.

(٢٨) السيوطي، كتاب الاقتراح، ص ٦٦ـ ٦٧.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٣١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣٢) المرجع السابق، في أدلّة شتّى ص ١١٥ـ ١١٩.

فانظر إلى التقارب الحاصل بين المصطلح البيانيّ والمصطلح الفقهيّ في مدلولاتهما، واستطرادًا مع المصطلح الكلاميّ، وإن تباينت مضامين هذه العلوم وغائيّاتها؛ واستنتج البون بين اللزوم البيانيّ في استدلالاته والضرورة المنطقيّة في أحكامها. فالقياس أو الاستدلال في الأوّل يبقى على مستوى الانتقال من جزئيّ إلى آخر استقرائيًا ـ تقاربيًا، بينما هو في الثاني استنباطيًا ـ جامعًا. لقد تجلّى هذا الخلاف أصلًا بين الفكرَيْن اليونانيّ والساميّ، وذلك على مستويي التعميم والتجريد، وطبيعة النظرة إلى العقل في علاقته مع الواقع.

هذا التباين بين سماع طبيعيّ وقياس استدلاليّ، انعكس خلافًا بين مدرستي البصرة والكوفة. وهو ليس بمعنى الخلاف بين مَن لم يأخذوا بالمنطق اليونانيّ ومَن تأثّروا به أو تبنّوه، إنّما مع مَن تجاوزوا في نحوهم مجرّد السماع والشواذ إلى تطبيق منهجيّة التعليل والاستدلال العقليّين في ترسيخ قواعدهم اللغويّة بثبات. ففي الكوفة احترامٌ لكلّ ما جاء على لسان العرب، وإجازةُ استعمال ما استعملوه وإن كان لا ينطبق على القواعد العامّة. أمّا في البصرة فوضعُ قواعد عامّة للغة تتجاوز المسموع، والمرويّ، والعابر، إلى كلّ ما هو ثابت وأساس يقاس عليه، إهمالًا لما اختُلِف حوله في ثباته. لاحظ أحمد أمين ذلك البون عندما حدّد أهمّ الفروق بين المدرستين قائلًا: «إنّ مدرسة البصرة رأت أنّ أهمّ غرض وضع قواعد عامّة للغة في الرفع والنصب والجرّ والجزم ونحوها تلتزمها وتريد أن تسير عليها في دقّة وحزم... أراد البصريّون تمشّيًا مع غرضهم أن يهدروا الشواذ، فإذا ثبتت صحّتها قالوا إنّها تُحفظ ولا يقاس عليها بل جرءوا على أكثر من ذلك فخطّأوا بعض العرب في أقوالهم إذا لم تجرِ على القواعد... أرادوا أن ينظّموا اللغة ولو بإهدار بعضها... أمّا الكوفيّون فلم يروا هذا المسلك، ورأوا أن يحترموا كلّ ما جاء عن العرب ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامّة، بل يجعلون هذا الشذوذ أساسًا لوضع قاعدة عامّة»[٣٣].

لقد لخّص المستشرقان أ. مركس (A. MERX) وم. كارتر (M. CARTER)

---

(٣٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الثاني، ٢٩٤ـ ٢٩٥؛ راجع أيضًا كتاب «من تاريخ النحو» لسعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، د.ت.، حيث حلّل صاحبه الفروق بين المذهب البصريّ والمذهب الكوفيّ، بين منهجَيْ السماع والقياس، ص ٦٤ـ ٧٧.

هذه الازدواجيّة بين الأصيل والدخيل في تحليلهما لطبيعة نشوء النحو العربيّ، وتطوّر أصول قواعده جذبًا أو طردًا مع النحو اليونانيّ أو منطقه. فأظهر الأوّل ما كان للنحو العربيّ من أصالة ابتداءً، وما أضحى عليه من تداخل مباشر مع علم المنطق الأرسطيّ وإفرازاته لاحقًا، ممّا انعكس على طبيعة مصطلحاته ومنهجيّة طرحه بنية اللغة وقواعد تصريفها الأسماء والأفعال. بينما رفض الثاني هذه المقولة، وأصرّ على أصوليّة النحو ومحافظته على أسسه العربيّة. فنحن نفتقر إلى الأدلّة والشواهد في النصوص النحويّة على أيّ أثر منطقيّ دخيل حوّر منطق النحويّين نفسه أو أخرجه عن خطّه الأوّليّ.

كان مركس، في أواخر القرن التاسع عشر، أحد دعاة النظريّة التاريخيّة القائلة بتأثير المنطق اليونانيّ نفسه لا نحوه على النحو العربيّ، نظرًا إلى نشأته زمن تغلغل المنطق الأرسطيّ، على يد المترجمين والمشائين، إلى العالم العربيّ. وقد لخّص في أحدى دراساته، حول مصدر هذا النحو، المبدأ القائل أنّ جذور كلّ لغة في قواعدها ترجع إلى فلسفة ومنطق معيّنين، ثمّ طبّقه على تدرّج النحو العربيّ[٣٤]. كرّس مركس نظريّته هذه بدلالته على مجموعة من المصطلحات والقواعد المشتركة بين أصول المنطق الأرسطيّ وأصول النحو العربيّ الذي تفرّع مذاهبَ ومدارسَ. أوّلها أنّ تقسيم سيبويه لعناصر اللغة إلى اسم وفعل وحرف شبيه إلى حدّ بعيد بتصريف الأسماء والأفعال والحالات عند أرسطو[٣٥]. ثانيها إنّ إرسطو لم يعرف «الموضوع» نحويًّا إنّما الصفة أو المقولة ـ المحمول، كذلك العرب الذين استبدلوها بمفهوم «الخبر»[٣٦]. ثالثها إنّ فكرة «الجنس» لم تريد أصلاً إلاّ

---

(٣٤) عنوان هذه الدراسة بالفرنسيّة: «L'origine de la grammaire arabe» Bulletin de l'institut Egyptien, année 1891, p.p.13 -26.
يقول مركس عن دارسي اللغة العربيّة ما ترجمته «إنّهم كانوا يجهلون أنّ النحو يقوم على المنطق» (ص ١٦ من المقال):
«Ils ignoraient le fait que la grammaire repose sur la logique».

(٣٥) يقول مركس: «Les catégories grammaticales employées par Shawayh et ses prédécesseurs ont été empruntées à la philosophie péripatétique» p.18.

(٣٦) يقول مركس: Aritote n'a pas la notion de sujet grammatical mais il a la notion de l'attribut qu'il appelle «catégoria». De même les Arabes n'ont pas la notion du sujet grammatical, mais ils ont celle de l'attribut «haber». p.19.

عند اليونانيّين، وانعكست عند العرب في تصريف الأسماء والأفعال، وتشكيلها في حالات الرفع والنصب والجرّ[٣٧]. رابعها إنّ تقاربًا معنويًّا جرى بين الألفاظ العربيّة وتلك اليونانيّة، كمثل لفظ «الظرف» الزمانيّ والمكانيّ الذي انبثق عن معنى «الوعاء» اليونانيّ[٣٨].

رفض كارتر هذه النظريّة منطلقًا من افتقارنا إلى مراجع ونصوص تبيّن تاريخيًّا وواقعيًّا تأثّر القواعد العربيّة بالمنطق اليونانيّ. أمّا ذكر ابن النديم لاسم حنين بن إسحق على أنّه وضع قواعد عربيّة على هدى نحو يونانيّ، وتأويل أعمال الزجّاج والرمّاني على نحو إقحامهما أفكار فلسفيّة في القواعد، أو فلسفة الفرّاء لها، فلا دلائل كافية تقوّي موقف الداعين هؤلاء إلى تبيّن آثار المنطق اليونانيّ في صلب بنية النحو العربيّ[٣٩]. فسيبويه بعيد كلّ البعد عن اللغويّين اليونانيّين، وقصده البصرة كان لتعلّم الحديث والفقه لا المنطق. فهو لم يهتّم بمعاني الكلمات وأبعادها الفكريّة، قدر اهتمامه بدورها ومكانتها واستعمالها الصحيح، وذلك لأسباب لغويّة صرفة[٤٠]. أمّا طرق بحثه في النحو فكانت فقهيّة المصدر، انطلاقًا من استعماله نهج التماثل أو التشابه الواردين في مفهوم «القياس الفقهيّ» الذي طُبّق مقرّبًا الفرع من الأصل[٤١]. هذا التقارب بين النحو والفقه تجلّى عبر مراحل

---

(٣٧) يقول مركس: «Afin d'expliquer les différentes formes du nom et en particulier du verbe, les Arabes se sont servis de l'idée du genre» p.20.

(٣٨) يقول مركس مستندًا إلى كتاب الطبيعة لأرسطو: «Le sens le plus propre (du mot ε'v) c'est quand on dit.«dans» un vase et en général «dans» un lieu».

(٣٩) عنوان هذه الدراسة الإنكليزيّة، مترجمة إلى الفرنسيّة على يد يواكيم مبارك: «Les origines de la grammaire arabe».

وردت في مجلّة: Revue des études islamiques, XL 1972 p.69 -97.

يقول كارتر في مطلعها: «Le premier argument, d'une évidence négative, a déjà été mentionné; il s'agit de l'absence totale, dans les histories de la grammaire arabe, d'une référence quelconque à des influences étrangères» p.72.

(٤٠) أوردنا حيثيّات أبحاثه اللغويّة في مطلع هذا الفصل. يقول كارتر في هذا الصدد: Sibawayhi serait actuellement catalogué parmi les grammairiens fonctionnels, c'est à dire plus ou moins ceux qui se préoccupent du comportement des mots davantange que de leur signification». p.79.

(٤١) يقول كارتر: En ce qui concerne les méthodes de Sbawahyi qu'il suffise de dire qu'elles sont identifiables aux méthodes de la jurisprudence islamique» p.84 =

ثلاث: الأولى غطّت النصف الثاني من القرن السابع الميلاديّ حيث ثُبّت النصّ القرآنيّ ووُضعت أسس ضبط الكتابة العربيّة. الثانية سبقت وضع كتاب سيبويه، حيث وردت دراسات النحويّين مجتزأة ومشتّتة في أكثر من موضوع لغويّ، أشار إليها صاحب «الكتاب» في مواطن عدّة من تحليلاته. الثالثة ظهر فيها النحو العربيّ علمًا مقعّدًا، وهي تمتدّ من العام ٧٥٠ م إلى ما بُعيْد أولى الشروحات على «الكتاب». ويُنهي كارتر دراسته بإصراره على طغيان المنحى الفقهيّ ـ القياسيّ على قواعد سيبويه، وباستبعاده النظر إليها من زاوية منطقيّة يونانيّة[٤٢].

من خلال هاتين النظريّتين، نستنتج أنّ الادّعاء بمزج أصول النحو العربيّ بأصول المنطق اليونانيّ بعيدٌ عن محجّة الصواب، نظرًا إلى قيامه على تأويلات جزئيّة وليس على نصوص وشواهد ثابتة. كذلك الكلام على أصوليّة النحو بشكل قاطع إنّما هو تجاهل لما حصل عند المتأخّرين من تشابك وتفاعل بين العلوم اللسانيّة وتلك الإنسانيّة.

ولا بدّ هنا من تسجيل عدد من الوقائع التي يستخرجها دارس تاريخ هذا النحو في نشأته المزدوجة وتقلّباته المتعدّدة:

- أوّلها: إنّ تأثّر المناهج النحويّة بعوامل فقهيّة لا ينفي تفاعلها مع عوامل لغويّة يونانيّة ـ سريانيّة، وفدت عليها عبر المترجمين والنقلة، من خلال شروحاتهم على النصوص اليونانيّة وتعليلاتهم لمعانيها ومبانيها المنطقيّة.
- ثانيها: إنّ أصالة المنهج النحويّ واستقلاله عن سائر التيّارات الفكريّة أمر غير مشكوك في صحّته، سيّما في البدايات. لكنّ التفاعل الذي حصل بين المتأخّرين من النحويّين والفقهاء والكلاميّين، أدخل عناصر فكريّة ـ يونانيّة جديدة عبر هؤلاء، طبعت إلى حدّ ما مؤلّفات العلماء النحويّين في انتقاء مصطلحهم ومنهجهم وطرق استدلالهم، ممّا أوقع اللبس في نفوس المؤرّخين واللغويّين حول أصالة تفكيرهم وسياق أبحاثهم.

= ثمّ يضيف في مكان آخر: «Nous sommes persuadés que Sbawahyi avait toute possibilité de se familiariser avec le raisonnement juridique» p.87.

(٤٢) يقول كارتر: «Je crois bien que le Kitāb est absolument incompréhensible lorsqu'on le lit à la lumière des théories hellénistiques» p.97.

- ثالثها: إنّ دور علوم النحو ومنهجيّاتها لم يقتصر على الدراسات اللغويّة فحسب، إنّما امتدّت آثارها لتشمل سائر العلوم الإسلاميّة؛ لا سيّما وأنّ الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة خصّوا جزءًا من دراساتهم ومؤلّفاتهم للأبحاث المصطلحيّة، كلٌّ في نطاق مؤلّفه. وهذا ما أسهم في الفصل بين معاني الألفاظ عينها في كلّ علم من علومهم، حيث أرشدتنا دلالاتها على أبعادها المختلفة عندهم.

- رابعها: توطّدت علاقة ثنائيّة بين النحو والمنطق، فأثّر المنطق النحويّ على أبحاث المناطقة؛ وبالعكس، تأثّرت القوالب والبُنى النحويّة إلى حدّ ما بتلك المنطقيّة ـ الأرسطيّة. وهو أمر دفع الباحثين إلى تلمّس هذه العلاقة من خلال المناظرات والمساجلات التي ظهرت وازدهرت بين النحويّين والمناطقة في العصر العباسيّ. فالمنطق الأرسطيّ الناطق باللسان العربيّ كان بحاجة إلى دعم وتأييد أهل اللغة والفكر معًا، نظرًا إلى التباين بين نحو اللغتين اليونانيّة والساميّة ـ العربيّة وأصول قواعدهما من جهة، وإلى التقارب عند إلباس قوالب المنطق اليونانيّ وصبّها على تكاوين اللغة العربيّة في علاقة معانيها بألفاظها.

ثانيًا ـ المفارقات بين المنطق الأرسطيّ والنحو العربيّ

إنّ طرح الإشكاليّة اللغويّة في المنطق التقليديّ يعود إلى أصول العلاقة الداخليّة التي تتحكّم بنظامي علمي النحو والمنطق، نظرًا إلى أسلوبهما الكلاميّ المرسَل لا الترميزيّ المُشير إلى وحدات رياضيّة. فعلاقة اللفظ بالمعنى تكمن في التعاطي مع هذا المنطق من خلال الروابط بين التركيب المنطقيّ للجملة في مختلف جزئيّاتها المعنويّة وتركيبها النحويّ المقابل. ومذ أن تطوّرت دلالات الألفاظ العربيّة إثر طروء العلوم الدخيلة، أمسى للفظ الواحد عدّة معانٍ وأبعاد شبيهة بتلك التي تحملها «الأسماء المشتركة». وما انقسام المعاني إلى حقيقيّ ومجازيّ سوى انقسام حقيقة معنى طبيعيّ ومجاز معنى وضعيّ. فالحقيقيّ شائع ومألوف بين العوام يستعملونه للاتّصال والتعبير عن مختلف حاجاتهم، أمّا المجازيّ فيُفصح بواسطته أهل الفنّ والعلم عن خصوصيّاتهم، ابتعادًا عن العينيّ، لملامسة الخياليّ والبلاغيّ عند الفنّان (الشاعر) والذهنيّ المجرّد عند العالِم (المنطقيّ).

عمد المناطقة إلى انتقاء بعض الألفاظ القديمة ترجمةً لمصطلحاتهم. فاشتقّوا منها ونحتوا ليلبسوها مضامين تؤاتي علمهم وتناسب صيغهم المعنويّة. وهذا دليل إضافيّ على ارتباط اللغة بالعقل المجرّد، ودلالة ألفاظها على المعاني القائمة في النفس. فالمنطقيّ لا يعير اهتمامه سوى للألفاظ والتراكيب التي تنطبق على مقاصده وحساباته. طبعًا للغة حدودها الذاتيّة، وللمنطق حدوده الخاصّة، ولكلّ منهما أواليّته، لكنّهما متشابكان متداخلان، أقلّه من حيث وحدة الألفاظ (مواد البناء) وأركان الأحكام (صور الارتباط بين المواد). فالمقولات الأرسطيّة مثلًا اذّتهانٌ للأصناف النحويّة الخاصّة باللغة اليونانيّة، والتي من العسير إيجاد مقابلاتها على التساوي في لغة أخرى. وأنواع الاستدلالات تتقارب شكلًا في العلوم، لكنّها تكتسب مضامين وغايات مختلفة في كلّ منها.

إنبثق عن هذه الازدواجيّة تأرجح واضح بين مؤيّد للتشابه بين هيكليّة المنطق الأرسطيّ وبناء النحو العربيّ من عدّة وجوه، ومعارض لهذه العمليّة التأويليّة البعيدة عن طبيعة العلمين الناطقين بلغتين متباينتين. وتُرجم ذلك مقالات ودراسات، سجالات ومناظرات، انخرطت في صلب مسار تاريخ الفكر العربيّ وما يوازيه من تاريخ علوم النحو. وقد عكست لنا نتائجها التفاعل المتبادل الذي حصل بين علوم اللغة والمنطق، واستطرادًا بين العلوم الإنسانيّة بمعظمها، بحيث طبعت حيّزًا أساسيًا من المؤلّفات الفلسفيّة والكلاميّة والفقهيّة. وهذا ما ألزم مفكّريّ العرب تخصيص التحليلات اللغويّة والفهارس والمعاجم، التي حلّلنا نماذج عنها، تقديمًا أو تتويجًا لدراساتهم، منعًا لكلّ التباس يمكن حصوله بين مصطلحاتهم، وصيغهم، ومنهجيّاتهم وغاياتهم. وهاك عيّنات من هذه الدراسات والمناظرات تُبرز تداخل العلمين وتمايزهما في آن معاً.

• كتابا «إحصاء العلوم» و«الألفاظ المستعملة في المنطق» للفارابي

تجمع صناعتا النحو والمنطق بين أشكال الألفاظ ومعانيها. وهما تتكاملان لتعكسا تعبير اللسان عمّا في الضمير، وعلى مستويات عدّة من المعرفة والادراك الحسّيّ والعقليّ. فالنسبة بينهما نسبة لفظ إلى معناه: «ذلك أنّ نسبة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكلّ ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإنّ علم المنطق يعطينا نظائرها في

المعقولات»[٤٣]. فالنطق والقول، أو الألفاظ والمعقولات، يتواصلان كلامًا مرسَلًا وقياسًا ينظّمه. من هنا تبان الحاجة إلى المنطق وقوانينه إذ «تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها، وتحرسنا من الغلط فيها»[٤٤]. وإذا كانت الألفاظ ترتّب على اللسان فقط، فإنّ ترتيبها على معانٍ معقولة تلازمًا وضرورةً يتطلّب إقحام الذهن لاكتشاف الروابط والوسائط بين حدود الكلام. وهذا ما يُشير إليه الفارابي في «كتاب الألفاظ» عند دراسته المقاييس، مميّزًا بين ترتيبي اللسان والذهن: «ويبيّن أنّ الأشياء التي تُرتَّب فيُشرف بها الذهن على شيء كان يجهله قبل ذلك فيعلمه ليست هي ألفاظًا ترتَّب، إذ كان ما يُشرف به الذهن بهذا الترتيب هو ترتيب أشياء في الذهن، والألفاظ إنّما تُرتَّب على اللسان فقط»[٤٥].

من هنا اختلفت الألفاظ، من صناعة إلى أخرى، نظرًا إلى اختلاف دلالاتها. فصناعة النحو تستقي ألفاظها من تلك المشهورة عند الجمهور، بينما يضع المنطقيّون ألفاظًا خاصّةً بهم مفصِحةً عن عقول سديدة إذ «الألفاظ الدالّة هي باصطلاح»[٤٦]. لهذا تفارق قوانين النحو قوانين المنطق. يقول الفارابي: «علم النحو إنّما يُعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمّة ما، وعلم المنطق إنّما يُعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلّها... مثل أنّ الألفاظ منها مفردة ومنها مركّبة»[٤٧]. وقد وجد من خلال هذه القوانين ما ينقل العقل من مرحلة تجريديّة أولى يجري فيها رصف الألفاظ للاتّصال والتعبير، إلى مرحلة تجريديّة ثانية يُكشف فيها عن العلاقات المنطقيّة بين الألفاظ والأقاويل، للتسامي فوق خواصّ كلّ لسان والاحاطة بشموليّة الفكر وضروراته. فأجزاء المنطق وأصنافه تهدف جميعها إلى إفادة العلم اليقين الذي يزيل الشبهات والأغاليط والشكوك.

أمّا عن طبيعة هذه الألفاظ، فلا غرابة إذا أطال الفارابي في تحليل مضامينها بعد تحديد معانيها، ترسيخًا لها في العقل العربيّ وتطويرًا له. فالانتقال من عالم البيان إلى عالم البرهان يجب أن يتمّ عبر موازين جديدة، لها ألفاظها وأساليبها

---

(٤٣) الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص ١٣.
(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦.
(٤٥) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق، ص ١٠٠.
(٤٦) المرجع السابق، ص ١٠١.
(٤٧) الفارابي، إحصاء العلوم، ص ١٦.

المنطقيّة. وما غرض وضعه كتاب الألفاظ أصلاً سوى أن يطلّ من خلاله على جمهور العامّة بأصناف ألفاظ لم يألفوها، ويُظهر لهم مدى تمايزها عن تلك التي يستعملها النحاة، فيصيغها في صناعة خاصّة بألفاظها الذاتيّة، «إذ كنّا ليس نستعملها بحسب دلالاتها عندهم»[48]. وهي تقسّم على أنواع: منها الألفاظ المفردة كالحروف والأسماء، ومنها المركّبة أو الأقاويل كالقضايا. ثمّ منها أصناف المعاني الكلّيّة المفردة أي الكلّيّات الخمس مفردة، وأصناف المعاني الكلّيّة المركّبة كالحدّ والرسم الجامعان للكلّيّات أو لبعضها.

إنّ النحو والمنطق ليسا فقط صناعتين، إنّما هما آلتان تخصّان الكلام في وجهيه اللسانيّ والنفسيّ. نستفيد منهما في نظرنا إلى الموجودات لمعرفتها الدلاليّة بواسطة الأولى، والعقليّة بواسطة الثانية. وهما يهيّئان بلوغ الفكر حدوده القصوى عند كشفه عن طبائع الموجودات الأولى في عالم الماورائيّات.

• المناظرة بين أبي بشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) وسعيد السيرافي (٢٨٠ـ ٣٦٨هـ)[49].

إنّ الجوّ الفكريّ الذي ساد المناظرة وطغى على حجج المتنافسين، عكس خلافات حادّة وجذريّة طالت طبيعة كلّ علم وطرق استعماله. لكنّ الخلل ظهر واضحًا حين وردت معظم دلائل الرفض والتجنّي على لسان النحويّ السيرافي، بينما لم يُذكر لمتّى أكثر من ملاحظات جانبيّة توضيحيّة لماهيّة المنطق ولعقليّة أهله. فقد تهجّم السيرافيّ مرارًا على المناطقة بروح تهكّميّة وتعبير مستَغربين، وتقليل من أهمّيّة الفلسفيّة ودور أهلها. وكأنّه كان يبتغي الحدّ من انتشار المنطق بين أهل العلوم الأخرى، نظرًا إلى مخاطره على الفكر والدين والجمهور بشكل عامّ. والمناظرة جرت أصلاً زمن تغلغل منهجيّة علوم اليونان في صياغة العلوم

---

(٤٨) الفارابي، كتاب الألفاظ، ص ٤٤ .

(٤٩) يذكر أبو حيان التوحيدي أنّ المناظرة جرت عام ٣٢٠هـ: «وقلت لعلي بن عيسى: كم كان سنّ أبي سعيد يومئذ، قال: مولده سنة ثمانين ومائتين وكان له يوم المناظرة أربعون سنة» راجع كتابه في الإمتاع والمؤانسة، والمقابسات، كذلك مجلّة Journal of the Royal Asiatic Society - 1905:

The Discussion between Abu Bishr Matta and Saīd Al-Sirafi on the merits of logic and grammar by D.S. Margoliouth, p.92 - 110, حيث اقتبسناها

اللسانيّة والإنسانيّة عند العرب. نتبيّن ذلك من العبارات المستعملة لدى السيرافي في تساؤلاته وردوده وشروحاته. فالمنطق اجتهاده لا يُجدي «إلّا نفعًا يسيرًا من وجه واحد وبقيت عليك وجوه»، والحاجة إلى البرهان «تهويل» أو ضرب من «السحر»، ووسائل الاستدلال في معظمها «خرافات وترهات». حتّى إذا أراد المنطقيّ الفصل بين مختلفين حول مسألة معيّنة فشل وتهافت منطقه، فأين به يأتينا «بآية باهرة ومعجزة قاهرة»؟ لذا ينصح السيرافي العاملين في حقل الفلسفة ومسائلها الماورائيّة أن يطّلعوا على طرق العلماء والفقهاء ليتبيّنوا ضيق أفق المنطق. آنذاك يبان موقفهم «على غاية الركاكة والضعف والفساد والفشالة والسخف». هذه هي مآسي الاستكانة إلى «بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق»[٥٠].

أمّا أسس المساجلة، فقد أبرز السيرافي من خلالها قصور المنطق في طرح أمور تفوق مجالاته، نظرًا إلى محدوديّة العقل من جهة، وجهل المنطقيّ أسرار اللغة وهو بأمسّ الحاجة إليها عند التعبير والنقل. ممّا دفعه إلى اصطناع لغة خاصّة به، والحال أنّه «لا سبيل إلى إحداث لغة مقرّرة بين أهلها»[٥١]. وتتلخّص هذه الأسس تباعًا، كما وردت على لسان المناظرَيْن، بمنهجيّة جدليّة تسلسلت بين السائل (النحويّ) والمجيب (المنطقيّ) مؤتلفةً على النحو التالي:

١ - إذا كان المنطق آلة تعصم الفكر عن الزلل، «يُعرف به صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه كالميزان»، فهو لا يشتمل على سائر معطيات العقل، إضافة إلى أنّه «ليس كلّ ما في الدنيا يوزَن». والمنطق اليونانيّ الأصل لا يُلزِم النظر فيه أو تبنّيه سائر الشعوب لتلتزم به «حَكَمًا لهم وعليهم، قاضيًا بينهم، ما شهد لهم قبلوه وما نكره رفضوه»[٥٢].

٢ - إذا كان المنطق «بحث عن الأعراض المعقولة والمعاني المدرَكة، وتصفّح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة»، فهذا يرتّب ضرورة معرفة اللغة

(٥٠) إنّ مقتطفات هذه الأقاويل مستمدّة مباشرة من مقاطع مختلفة من نصّ المناظرة، سيّما الصفحات ٩٤ـ ١٠٥ـ ١٠٦ـ ١٠٨ـ ١٠٩ .

(٥١) المرجع السابق، ص ١٠٥ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ٩٤ .

المعبَّرة عنه وهي يونانيّة. لكن نقله يحتاج إلى السريانيّة ثمّ إلى العربيّة، ممّا يُعيق مهمّة التراجمة إذ ليست الأمانة عند النقل «في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني». وهب أنّها أخلصت، فذلك يعني أنّ « لا حجّة إلّا عقول يونان ولا برهان إلّا ما وصفوه ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه». ورغم أنّهم أصحاب عناية بالحكمة على مختلف ظواهرها الكونيّة، فقد وجد السيرافي في نظريّاتهم إصابة الحقّ والحيد عنه معًا. كأنّه ينبّه الذين تعصّبوا لهم ومالوا ميلهم، أنّ لا أحد يُدرك الحقّ بإطلاق بعيدًا عن الخطأ والكذب أو الإساءة في المعارف والأمور والأحوال. هذا ما يقلّل من شأنهم، ويضع علومهم على قدم المساواة مع سائر علوم الشعوب الأخرى[٥٣].

٣ - إنّ التطرّف صوب جادة منطق اليونان يعكس جهلًا بلغة العرب. إذ كيف نستخرج معاني الحروف في اللغة ومنطق أرسطو لا يُفيدنا فيها شيء؟ هنا يفرّق متّى بين مرامي علمي النحو والمنطق، مبيّنًا «أنّ لا حاجة بالمنطقيّ إلى النحو وبالنحويّ حاجة إلى المنطق، لأنّ المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ. فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعرض وإن عبّر النحويّ بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضح من المعنى». إنّها مشكلة العلاقة بين أولويّة اللفظ وأسبقيّته على المعنى عند النحويّ، وعكس ذلك عند المنطقيّ. لكنّ السيرافي لا يُقرّ بهذا التباعد بين الصناعتين، إذ يرى أنّ العلوم متداخلة «بالمشاكلة والمماثلة». فالناظر في طبيعة تراكيبهما يجد أنّ «النحو منطق ولكنّه مسلوخ من العربيّة والمنطق نحو ولكنّه مفهوم باللغة». وإذا كان من خلاف يفصل بينهما، فإنّه يرجع إلى أصول اللفظ والمعنى إذ الأوّل طبيعيّ بائد على الزمان، والثاني عقليّ ثابت طالما العقل إلهيّ المصدر[٥٤].

٤ - القول بأنّ اللغة العربيّة لا تقدّم سوى وسائل أوّليّة للتعبير بواسطة الاسم والفعل والحرف، وأنّ الفكر اليونانيّ يوجِد العلاقة بينها ويهذّبها، اجتزاء لحقيقة اللغة ولأهمّيّتها. فالحاجة ماسّة إلى حركاتها التي تُشير إلى منطق مدلولاتها. فكيف السبيل إلى الالمام بمعاني الفلسفة العقليّة ونحن نجهل

(٥٣) المرجع السابق، ص ٩٤- ٩٦ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ٩٧- ٩٨ .

أحكام اللغة المعبِّرة عنها؟ إنّ اللغة نعرفها «بالمنشأ والوراثة»، والمعاني تنحدر منها «بالنظر والرأي والاعتقاب». وأيّ تعظيم لشأن، لا يُغني المرء عن التمرُّس باللغة كاملةً، إذ لو فاته سرّ الكلام لشوّه مراميه الفكريّة[٥٥].

٥ - إنّ المنطق لا يطال إذًا ميدان تفسير مكانة الحروف والأسماء ومواقعها في جُمَلِها، بل إنّه يشرد في تجويزه شرح معانيها على نحوٍ منطقيّ. فتفسير حرف «في» بأنّه «كالوعاء والإناء في المكان»، وحرف «الباء للإلصاق»، خروج على أصالة دلالتهما النحويّة طالما لهما وجوه تخفى على مَن يجهل أصول اللغة. والخطأ يكمن في تركيز المنطقيّ على علاقة الحرف بالمعنى العقليّ أكثر من علاقته بالشكل اللفظيّ، وكأنّه يقتصر في نظره على المعنى بينما لا يُلّم النحويّ سوى باللفظ. أوَلا يحتاج المنطقيّ إلى اللفظ «الذي يشتمل على مراده ويكون طباقًا لغرضه وموافقًا لقصده؟»[٥٦].

٦ - يكمن خطأ أهل المنطق في حصرهم المعاني، وفقًا لمنطقهم الخاصّ، بتعابير وتراكيب جعلت ترجماتهم متكلّفة، وهم ضعفاء أصلًا في اللغتين اليونانيّة والعربيّة. والحقّ يقال إنّ للكلام مدلولًا طبيعيًّا على «أشياء قد ائتلفت بمراتب»، وللنحو تقسيمه الخاصّ لمواضع الحروف وتأليف هذا الكلام؛ فلا مجال إلى اصطناع لغة خاصّة مستلّة من اللغة الأصل، مثل الألفاظ المستعملة في المنطق. وحاجة هؤلاء إلى البرهان، كحاجتهم تمامًا إلى ما قبله وبعده من صنائع كالشعر والخطابة. هنا يتّهم السيرافي أهل المنطق باستعمالهم لغة تهويليّة «كالجنس والنوع والخاصّة والفصل والعرض والشخص»، واشتقاقهم منها «الهليّة والأينيّة والماهيّة والكيفيّة والذاتيّة والعرضيّة والجوهريّة...»، فمَن استهدى بالطرق الإلهيّة، استغنى عن علومهم. وهذه إشارة إلى خطّ السيرافي الدينيّ الذي سيتقاطع في آخر المناظرة مع موقفه المرحِّب بتبنّي منهجيّة الفقهاء التأويليّة وعلومهم الشرعيّة[٥٧].

---

(٥٥) المرجع السابق، ص ٩٩- ١٠١ .

(٥٦) المرجع السابق، ص ١٠٠- ١٠٣ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٠٣- ١٠٦ .

٧ - إنّ تفسير المقولات وتأويلها منطقيًا يبقى مجتزئًا معانيها، ممّا يشير إلى جهل المناطقة بوجهها النحويّ الأصيل. فجلاء الألفاظ وبسط المراد يكون «بالروادف الموضحة، والأشباه المقرّبة، والاستعارات الممتعة، وسدّ المعاني بالبلاغة». إضافة إلى هذا التقصير، بيان المنطق عاجزًا عن الفصل بين المختلفين، مميّزًا بين الخطأ والصواب. واستطرادًا، أنّى له أو للفلسفة طرح المسائل الماورائيّة بغية حلّ إشكالاتها، «فالنكرة تزاحم المعرفة والمعرفة تناقض الفكرة على أنّ الفكرة والمعرفة من باب الألسنة العارية من ملابس الأسرار الإلهيّة لا من باب الإلهيّة العارضة في أحوال السرّيّة»(٥٨).

نستنتج من مواقف السيرافي، أنّ الغاية من مناظرته جاءت تختصر الإشكاليّة الرئيسة التي وقعت يومذاك بين المناطقة والنحويّين، وهي تكمن في إسقاط مشروع ازدواجيّة اللغة، وإهمال أهمّيّة العلوم الدخيلة، إبقاءً على نقاء تلك الأصيلة. فليست اللغة بحاجة إلى مَن يفلسفها أصلًا إذ لها منطقها الخاصّ المميّز.

* تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفيّ والنحو العربيّ ليحيى بن عدي (٨٩٣ـ ٩٧٣م)

أتى تصميم هذه الدراسة ـ المقارنة متوازيًا. فصناعتا النحو والمنطق لهما جوانب متقاربة وأخرى تُباعد بينهما؛ لكنّهما، في نهاية المطاف، تتكاملان تكامل اللفظ بالمعنى والمعنى باللفظ. إنّها الدلالة المزدوجة الطبيعة شكلًا ومضمونًا.

خصّ يحيى بن عدي القسم الأوّل من تحليله لصناعة النحو موضوعًا وغرضًا. فالموضوع يتضمّن الألفاظ وحركاتها، والغرض مماثل للموضوع. يقول: «فإنّ غرض الصناعة هو الذي تقصده وهو أيضًا فعلها من قِبَل أنّه هو الذي تُحدثه في موضوعها وهو أيضًا غايتها»(٥٩). وبذلك نميّز بين الألفاظ المعرّبة وتلك غير المعرّبة. لكنّ قصد النحويّين يبقى مقتصرًا على الألفاظ الدالّة على المعاني، لا

---

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٠٦ـ ١٠٩ .

(٥٩) مقالة يحيى بن عدي في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفيّ والنحو العربيّ ـ تحقيق جيرهارد أندرس ـ مجلّة:

Journal of the History of Arabic Science, V.2, 1978, . ص ١٩١

على النظر في المعاني بحدّ ذاتها. فلا ازدواجيّة في قصود النحويّ، وإلاّ «لما أمكن أن يوجد غير النحويّ قاصدًا إلى الدلالة على المعاني»[٦٠]، ويعني به هنا المنطقيّ. فصناعة النحو تنظر في كلّ نوع من أنواع الألفاظ، أكانت دالّة على معانٍ أو غير دالّة[٦١].

ينتقل يحيى بن عدي في القسم الثاني إلى تحديد موضوع علم المنطق وغرضه. أمّا الموضوع فيتناول «الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة»؛ ويعني بها الكلّيّات الخمس التي أوردها فرفوريوس في إيساغوجي: الجنس، الفصل، النوع، الخاصّة، العرض الكلّيّ. ويبقى الغرض: «تأليف الألفاظ الدالّة تأليفًا موافقًا لما عليه الأمور المدلول عليها بها»[٦٢]، أعني الصدق فيها وحدها. أمّا دلالة هذه الألفاظ فتبقى على الأمور الكلّيّة التي يقوم عليها كلّ برهان، لتسقط تلك الجزئيّة التي لا يقين فيها. والبرهان أصلاً قياس يقينيّ، عارٍ من الشبه والشكوك طالما هو يتعدّى الجزئيّات غير المتيقّنة. هكذا يستخلص أنّ صناعة المنطق «ليس تؤلّف موضوعها الذي هو الألفاظ الدالّة أيّ تأليف اتّفق، بل التأليف الذي يلزمه الصدق، وهو الموافق لما عليه الأمور التي هو دالّ عليها»[٦٣].

من خلال هذه المقارنة التي حدّها بالموضوعين والغرضين، بيّن يحيى بن عدي الخلاف بين صناعتي المنطق والنحو. فموضوع الأولى «الألفاظ الدالّة لا الألفاظ على الإطلاق»؛ بينما موضوع الثانية «الألفاظ على الإطلاق الدالّة منها وغير الدالّة»[٦٤]. وإذا كان غرض المنطق تأليف الألفاظ «تأليفًا يحصل به الصدق»، فغرض النحو يكتفي بتحريكها على سُنّة العرب[٦٥]. بذلك تبان صناعة النحو تلفّ الأشكال والتشكيلات اللفظيّة، بينما يغوص المنطق إلى المعاني البرهانيّة وتآليفها اليقينيّة.

---

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٨٦.
(٦١) المرجع السابق، ص ١٨٥.
(٦٢) المرجع السابق، ص ١٨٤.
(٦٣) المرجع السابق، ص ١٨٢.
(٦٤) المرجع السابق، ص ١٨٢.
(٦٥) المرجع السابق، ص ١٨١.

* مقابسة في ما بين المنطق والنحو من المناسبة لأبي حيان التوحيدي (٣١١ـ ٤٠١هـ)

يشير عنوان المقابسة إلى الجوامع التي تربط بين المنطق والنحو نظرًا إلى علاقة المنشأ بين اللفظ والمعنى، بين الدالّ والمدلول. لكنّ المطلّع على مضمونها يستكشف الفوارق والتفاوتات التي تطالهما من حيث المعاني والمباني، وعلى مدى قصورهما وبسطهما كمًّا وكيفًا، وضعًا وتقديرًا للسان من جهة أولى، وللعقل من جهة ثانية.

فالمنطقيّ ينظر في تركيب المعاني (كما في القضيّة) دونما إهمال الألفاظ التي تلعب دورها الدلاليّ، وذلك ليؤدّي المعرفة والإفهام حقّهما. أمّا اللغويّ فينشد، إلى جانب إيصال المعنى، بلاغة الكلام لأغراض جماليّة(٦٦).

أمّا علم المنطق فيُتّخذ منه آلة، هي بمثابة المقياس، للفصل بين المعايير في عوالم: الأخلاقيّات (بين الحقّ والباطل أو بين الخير والشرّ)، والمنطقيّات (بين الصدق والكذب)، والجماليّات (بين الحسن والقبح). أمّا غاية الفكر وكمال الفعل، فيتمّان عند اجتماع المنطق العقليّ والحسّيّ، الصوريّ والتجريبيّ، الما قبليّ والما بعديّ. وبهذه الشموليّة، يتميّز المنطق متجاوزًا كلّ لغة وكلّ جيل. وهذه خاصّة لا يتمتّع بها النحو الذي يقتصر على عادة أهل اللسان العربيّ(٦٧).

وفي القسم الأخير من المقابسة، رسم التوحيدي مميّزات كلّ من العلمين موازيًا بين طباعهما وفوائدهما. فالنحو ترتيب لفظ وفقًا لأغراض العرب وعاداتهم اللسانيّة؛ لذا فهو مقصور على طباعهم. وهو تجسيد للمعاني بالألفاظ، وفقًا لترتيب منطقيّ يأخذ فيه النحويّ السمْع بعين الاعتبار، إلى جانب القياس. أمّا المنطق فهو ترتيب معنى وفقًا لأدلّة العقل بشكل يتجاوز حدود البيئة والزمان. فإذا كان النحو «مقصورا» فالمنطق «مبسوط»، إذ إنّه ينجبل بطبيعة الإنسان الذي هو «منطقيّ بالطبع الأوّل». وإذا كانت قوالب المنطق نحويّة، غير أنّه يظلّ عيارًا للعقل(٦٨).

---

(٦٦) أبو حيّان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، الطبعة الأولى، ١٩٢٩، المطبعة الرحمانيّة بمصر، مقابسة ٢٢، ص ١٧ .

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٧١ .

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٧١ـ ١٧٢ .

إنّ التكامل بين هذين العلمين يعكس ذاك التواصل الذي كان حاصلاً أيّام التوحيدي بين علوم اللفظ والمعنى، والتداخل القائم أصلاً بين أغراض النحويّين والمناطقة. فالنحويّ كان يفتّش عن أفضل طرق الإفهام والتفهيم، والمنطقيّ يتسقّط ألفاظه وجُمَله تعبيرًا عن منطق أهل اللسان اليونانيّ.

*** المناظرة مع أبي بكر ابن الصائغ «من كتاب المسائل والأجوبة في النحو» للبطليوسي (٤٤١ـ ٥٢١هـ)**

تدور المناظرة حول مسألة المزج أحيانًا بين صناعتي النحو والمنطق. والحال أنّ لكلّ منهما أغراضه وأساليبه[٦٩]: «فصناعة النحو تُستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق»[٧٠]. إنّها صناعة انتقاء الألفاظ مطابقةً لمعانيها حقيقةً، وإسنادًا إلى غير معنى مجازًا؛ بينما يورد أهل المنطق ألفاظهم ومقولاتهم ضبطًا لأوجه استعمالها في تراكيب خاصّة، مثل إبدالهم المبتدأ والخبر بالموضوع والمحمول. وهنا تتناسب الصناعتان حيث يتمّ التبادل اللفظيّ والترادف في النحو، والانعكاس بين الموضوع والمحمول في القضيّة المنطقيّة[٧١].

لكن متى يحصل المزج والتداخل بين الصناعات؟ يردّ البطليوسي هذا الأمر إلى سببين: الأوّل جهل المتكلّم، والثاني المخالطة عندما تضيق عليه سبل الكلام؛ وكأنّ أساس الإشكال جدليّ المنحى.

إنّ هذه المساجلات والتحليلات، التي أبرزت جوهر العلاقة بين اللغة العربيّة والمنطق اليونانيّ، تدلّنا بوضوح على ولادة لغة تعبير استجدّت في ميدان المنطق بخاصّة والفلسفة بعامّة. فالإشكاليّة اللغويّة التي اعترضت شرّاح أرسطو بعد النقلة، أفرزت مسائل لغويّة ـ منطقيّة لم تردْ في بال المعلّم الأوّل أصلاً، وإن كان قد توقّف عند معاني الألفاظ والعبارة من خلال لغته اليونانيّة. من هنا كان تمييزهم

---

(٦٩) يقول محقّق المسألة ومترجمها أ. العمراني جمال إنّ الفيلسوف المتّهم بهذا المزج بين الصناعتين ليس سوى ابن باجة، راجع كتابه:

«Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe» VRIN- Paris - 1983, p.181

وراجع النصّ العربي في دوريّة: Arabica - TXXV année 78 p.76 - 89

(٧٠) راجع سابقًا Arabica TXXV ص ٧٩.

(٧١) المرجع السابق، ص ٨٢ـ ٨٣.

بين أصول اللسانين العربيّ واليونانيّ، وتركيزنا على الفوارق بين علمي النحو والمنطق بوجهيهما العامّ: إن من حيث المواضيع، أو المنهجيّة، أو طرق الاستعمال.

هذه الإشكاليّة اللغويّة وجّهت مسار تاريخ علم المنطق عند العرب نحو موقفين رئيسين: الأوّل تجلّى عند نقل منطق أرسطو بلسان عربيّ وتبنّيه وتطبيقه، مع الإحاطة بكلّ جوانب المسائل اللغويّة التي واكبته على طريقة الشارحين المشّائين. والثاني رفض هذا المنطق أساسًا ومحاولة بناء منطق عربيّ اللسان، إسلاميّ المنحى، ساميّ الاتّجاه، كما فعل ابن تيمية. أمّا الموقف الوسط فقد مثّله الغزالي، ويتلخّص بقبول هذا المنطق شكلًا أو إطارًا، وإعطائه مضمونًا دينيًا خاصًّا بعلوم الشريعة والكلام.

ثالثًا ـ نحو منطق أرسطي النزعة عربيّ اللسان

إنّ المنطق الأرسطي بُني في بداياته على مقولات اللغة اليونانيّة وصيغ جملها، والتي تجلّت في «العبارة»، أي القضيّة المركّبة، من حامل ـ جوهر ومحمول ـ نوع أو جنس، ورابطة ـ فعل جامعة بينهما. هذا المنطق انبثق عن عقليّة إغريقيّة تحليليّة تؤمن بمقدرة العقل على استنباط الكلّيّات، واستعمالها أسسًا في وضع العلوم وأدلّةً في ترسيخ البراهين. هكذا شكّلت هذه اللغة أداة طيّعة في بناء عالم الطبيعة، وقوامه المقولات العشرة التي تجمع بين الجوهر وعوارضه، بين العينيّ والذهنيّ معًا، وبين أوصاف الموجودات كمًّا وكيفًا، وضعًا وزمنًا. كذلك أسهمت في تحليل درجات المعرفة، والتي تقابلها أنواع هذه الموجودات جزئيّة كانت أم كلّيّة، انطلاقًا من الكائن الحسّيّ ـ الطبيعيّ، مرورًا بالأفهوم المنطقيّ الذي يمهّد السبيل للتصوّرات المنطقيّة المجرّدة، وصولًا إلى الكائن الماورائيّ الذي تُبنى عليه أصول الفلسفة الأولى من أجناس وأنواع وفصول وعلل.

إزاء هذا التكامل العقليّ في بناء الواقع بمفرداته وكلّيّاته معًا، وجد مناطقة العرب أنفسهم أمام مشكلة التوفيق بين معطيات منطق المعلّم واستخراج ما يناسب معانيه من ألفاظ واشتقاقات من لغتهم بالذات. فكان أن عانوا من مشكلة نقل صيغ هذا المنطق ومراميه بالعربيّة، ممّا ألزمهم التطرّق إلى إشكاليّات لغويّة طارئة

أضفت على لغتهم الأصيلة معانٍ لم تبلغها، فتحت مجالاتها على أبعاد منطقية ـ ماورائيّة مستجدّة. وهذا ما حدا بأمثال الفارابي التمييز بين المعاني التي يعطيها الجمهور للألفاظ، وتلك التي يتوخّاها أصحاب العلوم للألفاظ عينها مقرونةً بتحديدات ورسوم خاصّة. وهو أمر حثّنا على طرح لغة أهل المنطق بفرادتها، متميّزةً عن تلك التي درج على استعمالها أهل النحو، مع ما بينهما من جوامع وفوارق.

من أبرز المسائل النحويّة ـ المنطقيّة التي أثيرت عند المناطقة، نتوقّف عند ثلاث*.

١ـ الرابطة الكلاميّة أو فعل الوجود

إنّ الجملة في العربيّة تتكوّن من مسنَد ومسنَد إليه أو من مبتدأ وخبر، لذا تسمّى خبريّة. أمّا في العبارة المنطقيّة أو القضيّة، فهي تتألّف من موضوع ومحمول وفعل يربط بينهما. وهذا ما لا نقع عليه لغةً، بينما هو أمر بديهي في اليونانيّة واللاتينيّة. فالفعل أساس العبارة، يجمع بين الحامل والمحمول دالاً على معاني الحلول والنسبة والتلازم بينهما. فكيف بلسان عربيّ يعبّر عن هذه الروابط وهو يفتقر إلى وجودها؟

تنبّه الفارابي إلى ما اعترض اللغة العربيّة من مصاعب عند تفسير منطق أرسطو والعلوم الفلسفيّة الماورائيّة. وقد أشار إلى افتقادها إلى مثل هذه الرابطة، مؤكّدًا أنّ «هذه اللفظة يُحتاج إليها ضرورة في العلوم النظريّة وفي صناعة المنطق»[٧٢]. كما أيّده ابن سينا بقوله في الإشارات والتنبيهات: «ويجب أن يُعلم أنّ حقّ كلّ قضيّة حمليّة، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع، معنى الاجتماع بينهما... وقد يُحذف ذلك في لغات، كما يُحذف تارةً في لغة العرب أصلاً كقولنا زيد كاتب، وحقّه أن يقال: زيد هو كاتب»[٧٣]. ورأى ابن رشد بعدهما أنّه

(*) إستللنا هذه المسائل من مضمون تحليلنا لمناحي المنطق عند ابن رشد. راجعها مفصّلة في مقدّمتنا لنصّ تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، دار الفكر اللبنانيّ، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، المجلّد الأوّل، ص ٨٩ـ ٩٨ (المنحى اللغويّ).

(٧٢) الفارابي كتاب الحروف، ص ١٠١.

(٧٣) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات ص ٢٨٥.

«ليس في لسان العرب لفظ على هذا النحو من الرباط وهو موجود في سائر الألسنة»[٧٤].

وعندما وجد الشرّاح والمناطقة استحالةً في نقل القضيّة دون إدراج الرابطة، واضطرارهم إلى التمييز بين تلك الثنائيّة والثلاثيّة، استعملوا طائفة من ألفاظهم لملء هذا الفراغ. فاستبدلوها تارة بلفظة «هو» ومنها الهويّة، وطورًا بلفظة «الموجود»، وأحيانًا بلفظة «كان». يبرّر الفارابي هذا الموقف اللغويّ - المنطقيّ بقوله: «فلمّا انتقلت الفلسفة إلى العرب، واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلّمون العربيّة ويجعلون عبارتهم عن المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب لفظة... تقوم مقام (الرابطة)... فبعضهم رأى أن يستعمل لفظة «هو» مكان «هست» بالفارسيّة «واستين» باليونانيّة. فإنّ هذه اللفظة قد تُستعمل كناية في مثل قولهم: «هو يفعل» و«هو فعل». وجعلوا المصدر منه الهويّة... ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك اللفظة بدل «هو» لفظة «الوجود»»[٧٥]. وقد وافقه ابن رشد حين رأى أنّ «أقرب الألفاظ شبهًا بها في لسان العرب هو ما يدلّ عليه لفظ «هو» في مثل قولنا: زيد هو حيوان أو «موجود» في مثل قولنا: زيد موجود حيوانًا»[٧٦]. ولكن هل تعبّر أمثال هذه الألفاظ عن غنى مضمون الكلمة - الرابطة كما جاءت ركنًا من أركان العبارة اليونانيّة؟ ولماذا ذهب ابن رشد نفسه إلى حدّ الاستغناء عنها عندما صرّح بأنّه «قد تكون المقدّمة بالفعل وإن كانت الكلم الوجوديّة موجودة فيها بالقوّة وفي الضمير... أعني أنّه ليست حاجة إلى الكلم الوجوديّة»[٧٧]؟

إنّ لفظ «هو» مثلاً معدود من الخوالف عند الفارابي، وهي ضمائر لا تدلّ على الوجود وبخاصّة إذا استعملت كناية. أمّا لفظة «الموجود» فإنّها مشتقّة من الوجْد والوجدان: الأوّل يرمز إلى حالة شعوريّة، والثاني يشير إلى معنى العرفان. أين نحن من معنى «الاستين» اليونانيّة، ومن أبعادها المنطقيّة والماورائيّة؟ فبينما كنّا

(٧٤) إبن رشد، كتاب العبارة، المجلّد الثالث، ص ٨٨.
(٧٥) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١١٠ وص ١١٢.
(٧٦) إبن رشد، كتاب العبارة، ص ٨٨.
(٧٧) إبن رشد، كتاب القياس، المجلّد الرابع، ص ١٣٩.

نبحث عن رابطة تحدِّد نسبة العلاقة بين الموضوع والمحمول بإطلاق، إذا بنا ننفذ إلى مسألة العلاقة في الأحكام بين العقل والقلب من جهة، والواقع العينيّ ـ الزمنيّ من جهة ثانية، حتّى أنّنا لم نعد ندري عن أيّ موجود نبحث: عن الهويّة المحدودة المشروطة أم عن الماهيّة اللامحدودة المطلقة؟ وهذه أصلاً مشتقّات نابعة من جوامد لا تخوّلنا الاشتقاق نحوًا. ثمّ كيف بنا التمييز بين القضيّة الثنائيّة والثلاثيّة، طالما أنّ العبارة في العربيّة خبريّة ثنائيّة التركيب لا حاجة فيها إلى كلمة ـ رابطة؟

إنّ هذا التكلّف في صياغة جملة منطقيّة بالعربيّة، إضافةً إلى اصطناع المفردات والألفاظ توصّلاً إلى إدراك المعنى المقصود في القضيّة والقياس، أدّيا إلى بروز تيّار مناهض لهذا العلم الدخيل الذي شوّه مرامي كلّ من اللغة والدين. وقد مثّله ابن تيمية مع ابن قيّم الجوزيّة والسيوطي، والذي سنعود إلى تفصيله عند ابن تيمية بالذات.

٢ـ الكلّيّ والجزئيّ بين الإطلاق والنسبيّة

إنّ لفظتي «الكلّيّ» «والجزئيّ» تحدّدان نوعيّة القضيّة كمًّا. ولذا فهما مرتبطتان بمعنى السور الذي هو لفظ كلّ وبعض. وما حثّ مناطقة العرب على الاهتمام بأمثال هذه الألفاظ، يكمن في تحديدهم شروط الاستغراق والشموليّة في «المقول على الكلّ» و«المقول ولا على واحد». فهل لفظة «الإنسان» مثلاً تدلّ على المعنى المطلق دونما إدخال مفهوم الكلّ عليها؟ أم أنّ للألف واللام دور في تحديد الكمّيّة دونما حاجة إلى إضافة الكلّ عليها؟

يرى الفارابي في «كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق» أنّ لفظة «كلّ» تدلّ على «أنّ الحكم الواقع على المسمّى هو حكم واقع على جميع أجزاء المسمّى»[٧٨]، وهذا معناها الكمّيّ الماصدقيّ. أمّا ابن سينا فيعرّف الكلّيّ بأنّه «الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه»[٧٩]، وهو دليل استغراقه أجزاء عديدة متماثلة. ويوافق ابن رشد الفارابي قائلاً إنّ الكلّيّ هو «الذي شأنه أن يُحمَل على أكثر من واحد، مثل حمل الحيوان على الإنسان والفرس وسائر أنواع

---

(٧٨) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٤٤ .
(٧٩) إبن سينا، كتاب الإشارات والتنبيهات، ص ١٩٧ .

الحيوان»[٨٠]. والظاهر من تعريفه هذا أنّه، بفعل معطيات اللغة العربيّة، لم يطرح معنى «الكلّيّ» إلّا من خلال مجموعة ما يكوّنه من جزئيّات وليس بمعنى الإطلاق الذي قد توحي به ألـ التعريف. «فالكلّيّ، كما يقول، إنّما يدركه العقل من قِبَل تكرار الشخص على الحسّ دفعات كثيرة حتّى يجتمع من ذلك التكرار في النفس الأمر الكلّيّ»[٨١]؛ إنّه يقصد به معنى التعميم (Généralisation) المشروط لا معنى الشموليّة (Universalisation) المطلقة. وهذا ما ينطبق كذلك على معنى «المقول على الكلّ» الذي يكون فيه «المحمول موجودًا لكلّ الموضوع ولكلّ ما يتّصف بالموضوع ويوجد فيه»[٨٢]. أوَ ليست هذه قاعدة الالتزام (Concomitance) التي ينطلق منها العلم التجريبيّ في سنّه للقوانين العامّة؟ أوَ لم يدفع هذا الاتّجاه ابن سينا إلى مراعاته شروط المكان والزمان في وصفه القضيّة الكلّيّة؟

إنّ لفظة «كل» هذه بعيدة إذًا كلّ البعد، في اللغة العربيّة، عن معنى الإطلاق الذي قصده أرسطو أو معنى الاستغراق الشامل. وهي تعني أصلًا في اللغة العربيّة، كما جاء في لسان العرب، ما «قال أبو بكر السيرافي: إنّما الكلّ عبارة عن أجزاء الشيء، فكما جاز أن يضاف الجزء إلى الجملة جاز أن تضاف الأجزاء كلّها إليها».

وإذا كان «الكلّ» جامعًا للأفراد والجزئيّات، فالجزء هو منطوٍ وداخل تحته. فالكلّيّ يُحمل على أكثر من جزء واحد، والجزئيّ ما ليس ذلك من شأنه، لذا يُدعى الشخصيّ. أمّا البعض فهو بين الكلّ والجزء إذ يجمع بعض الجزئيّات من الكلّ، لذا فهو يُعدّ سورًا مثل الكلّ.

٣ـ الألف واللام بين المعنى اللغويّ والمنطقيّ

ورد في معجم أقرب الموارد «إن ألف ولام التعريف الجنسيّة إنّما هي استغراقيّة، وهي ما تخلفها كلّ حقيقةً أو مجازًا، نحو خُلِقَ الإنسانُ ضعيفًا، أي كلّ إنسان»[٨٣]. وظاهر من هذا التعريف أنّ اللألف واللام يبقيان على المعنى

(٨٠) ابن رشد، كتاب العبارة، ص ٩١ .
(٨١) ابن رشد، كتاب البرهان، ص ٤٤٥ .
(٨٢) إبن رشد، كتاب القياس، ص ١٤٠ .
(٨٣) ورد أيضًا في معجم الخليل أنّ «ال الاستغراقيّة» أحد قسمي أل الجنسيّة «وهي التي تدخل =

الكلّيّ الجامع للفظ، كما حلّلناه، لا على معناه طبيعةً مجرّدة. وهذا ما حدا بالفارابي إلى الجمع بين المعنيين تأديةً للبعدين المنطقيّ واللغويّ. يقول في العبارة: «وألف ولام التعريف وما قام مقامه في الألسنة يستعمل في أربعة أمكنة: أحدها إذا أرادوا أن يدلّوا بهما على المعنى الكلّيّ الذي أطلق بلا شريطة. والثاني نعني به أحيانًا ما نعني بقولنا كلّ. . . وقد تدلّ ألف ولام على معنى ثالث وهو الإذكار بالأمر المعهود عند المخاطَب قبل ذلك. فلذلك سمّاه نحويّو العرب ألف ولام التعريف. وقد يدلّ أيضًا إذ قُرن بالمحمول على أنّ المحمول خاصّ بالموضوع وأنّ الموضوع منفرد بذلك المحمول»[(٨٤)]. بينما توقّف ابن سينا وابن رشد عند المعنى الكلّيّ أو الجزئيّ لا المطلق. يقول ابن سينا: «واعلم أنّه وإن كان في لغة العرب قد يُدلّ بالألف واللام على العموم، فإنّه قد يُدلّ به على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع الألف واللام موقع الكلّ. . . وقد يُدلّ به على جزئيّ جرى ذكره أو عُرف حاله»[(٨٥)]. كذلك يربطها ابن رشد بمفهوم السور الكلّيّ والجزئيّ قائلًا: «إنّ الألف واللام وما قام مقامهما في سائر الألسنة مرّة تدلّ على ما تدلّ عليه الأسوار الكلّيّة، ومرّة تدلّ على ما تدلّ عليه الأسوار الجزئيّة»[(٨٦)]. لذلك رأى أن لها في معناها الكلّيّ قوّة المتضادة، وفي معناها الجزئيّ لها قوّة ما تحت المتضادة[(٨٧)]. وفي هذا التعريف دليل آخر على ابتعاد اللغة العربيّة عن معنى «المطلق» المجرّد عن الجزئيّات.

هذه نماذج عن بعض الألفاظ التي استعملها شرّاح العرب ومناطقتهم للنفاذ

= على واحد من الجنس فتجعله يفيد الشمول والإحاطة بجميع أفراده إحاطة حقيقيّة لا مجازًا ولا مبالغةً نحو ﴿وخُلِقَ الإنسانُ ضعيفًا﴾؛ أو يفيد الإحاطة والشمول لا بجميع الأفراد، ولكن بصفة واحدة على سبيل المجاز والمبالغة نحو: أنت الرجُلُ عِلْمًا، وفي هذه الحالة الأخيرة تسمّى: أل الكماليّة».

راجع الخليل ـ معجم مصطلحات النحو العربيّ ـ الدكتور جورج عبد المسيح وهاني تابري، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ١٠١ .

(٨٤) الفارابي كتاب العبارة، تحقيق ولهلم اليسوعيّ وستانلي اليسوعيّ، دار المشرق، طبعة ثانية، ١٩٧١، ص ٦٨ـ ٦٩ .

(٨٥) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٧٦ .

(٨٦) إبن رشد، كتاب العبارة، ص ٩٢ .

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٩٣ .

إلى جوهر المعاني المنطقيّة اليونانيّة وللإلمام بأبعادها. ومن هنا نشأت عندهم حالة الاضطراب اللغويّ التي عانوها في تثبيت معاني كلّ لفظ على مختلف مستوياته، فأدركوا إشكاليّة تكييف ألفاظ لغتهم مع تلك المستعملة في المنطق اليونانيّ.

ومن خلال منظار خصوصيّة اللسان العربيّ، وجدنا هؤلاء المناطقة ينظرون إلى مسائل المنطق الأرسطيّ وقضاياه وأقيسته نظرةً عمليّة حسّيّة قريبة من الواقع. فاتّجهوا به نحو الوضعيّات أو الحسّيّات، المقرونة بالنتائج المشروطة، ضمن أطر المكان والزمان. فالمطلقة أمست عند ابن رشد مثلاً وجوديّة خاضعة لطبيعة الممكن[88]، وتأليف القياس يبقى مطابقًا للموجود «أعني أن تكون فيه المحمولات في الذهن على ما هي عليه بالطبع خارج الذهن، وهو الذي يُعرف بالحمل على المجرى الطبيعيّ»[89]. وهذا الاتّجاه العمليّ ـ الوضعيّ تجلّى من ذي قبل عند ابن سينا في منطق «المشرقيّين» بنوع خاصّ، وفي عدّة مجالات من الإشارات والتنبيهات، والشفاء، في الأقسام المتعلّقة بالمنطق.

رابعًا ـ بين المنطق الأرسطيّ ومنطق المشرقيّين*

إنّ المنطلقات التي ميّزت فلسفتي أرسطو وابن سينا تكمن في أنّ الأوّل قد استكشف طبائع المحسوسات، وأماط اللثام عن جزئيّاتها بتفكيكها من داخل. ثمّ أوجد الروابط بينها، أسبابًا وعللاً، في صيرورتها وثباتها، إلى حدّ أنّه أعاد تنظيمها عقليًّا بواسطة طريقتي الاستقراء أوّلاً ومن ثمّ الاستدراج. بينما اكتفى الثاني، في ضوء عقليّته ومميّزات لغته، بإيجاد الروابط التي تعبّر عنها طبيعة الموجودات العينيّة بتحوّلها وثباتها دونما تجريد مطلق. فالطابع الشموليّ ـ الصوريّ الذي عرفناه في القسم الأكبر من منطق أرسطو، عدنا وافتقدناه عند ابن سينا، سيّما في منطق المشرقيّين.

---

(٨٨) إبن رشد، كتاب القياس، ص ١٧٥ .

(٨٩) المرجع نفسه ص ٣٥٧ .

(*) إستللنا معظم مضمون الفوارق بين أرسطو ومنطق ابن سينا من كتابنا «ابن سينا ـ حضوره الفكريّ بعد ألف عام» طبعة دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٤٧ـ ٥٠ (نحو منطق المشرقيّين).

هنا تبقى النزعة المشرقيّة، التي عهدناها عند ابن سينا، أساس كلّ تطوّر أو تبديل في المنطق الأرسطيّ، انتقالاً منه إلى إرساء قواعد المنطق التجريبيّ. فهو، «إن أقرّ بمبادئ المنطق الأولى (مبدأ الذاتيّة، عدم التناقض، الثالث المرفوع)، قد توسّع في أبعاد المسائل المتفرّعة عن التصوّر والتصديق: إن من ناحية مادّتهما، أو من ناحية ارتباطهما بالظروف والشروط المحيطة بهما، زمانًا ومكانًا، كمًّا وكيفًا، قوّة وفعلاً.

يتميّز مضمون هذا المنطق بالعلاقات المتحرّكة والمتحوّلة بين الألفاظ ومعانيها، بين التعريفات والحدود، بين الموضوعات والمحمولات. يتمّ ذلك عنده بواسطة مفاهيم الشرطيّة في التلازم والنسبيّة في التضمّن. فابن سينا، عدا عن إدخاله لوازم المنطق التجريبيّ في صلب معاني المنطق الصوريّ، أقحم مفاهيم ذات أبعاد ماورائيّة للدلالة على التصاق المنطق بالعينيّ والذهنيّ معًا. من مثل تلك مفاهيم القوّة والفعل، الممكن والضروريّ، الذاتيّ والعرضيّ، وهي تؤخذ في أبعادها الصادقة نظرًا إلى ارتباط كلّ مفهوم بواقعه.

إنّ العلاقة التي تربط بين اللفظ ومعناه مستمدّة من العينيّات والمشاهدات: من دلالة مطابقة مثل دلالة لفظة الإنسان على الحيوان الناطق، إلى دلالة تضمّن مثل دلالة الإنسان على الحيوان وعلى الناطق، إلى دلالة التزام مثل دلالة المخلوق على الخالق[٩٠]. كذلك هي حال دلالة المحمول على الموضوع الذي يحلّ فيه تحت غطاء نسبة معيّنة.

أمّا التعريف فهو يربط بين صورة المعرَّف الحاصلة وتصوّرنا له متمثّلاً في النفس، فينبسط في سياق تسلسل الوقائع بطبائعها الكامنة فيها وفقًا لتداعي الصور أو الأفكار المنبثقة عنها؛ ذلك «مثل تصوّر المحرّك عند ذكر المتحرّك عند مَن يصدّق أنّ لكلّ متحرّك محرّكًا»[٩١]. وهناك أيضًا أشباه التعريف، مثل الذي يكون على سبيل التمثيل أو على سبيل المقايسة، إذ «كان التمثيل نافعًا، لا في تصوّر المعنى، بل في تسهيل سبيل تصوّره وفي أنّ للمعنى والوجود ما يطابقه»[٩٢].

(٩٠) إبن سينا، منطق المشرقيّين، طبعة المكتبة السلفيّة، القاهرة، ١٩١٠، ص ١٤.
(٩١) المرجع السابق، ص ٢٩.
(٩٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

فالتعريف يختلف عن الحدّ الجامع بين الكلّيّات الخمس، إذ هو يقتصر على تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته، والحدّ يلحق به إذ الغرض منه تصوّر ذات الشيء، «فهو القول المفصّل المعرّف للذات بماهيّته»[٩٣].

ولا يختلف منطق القضايا عن هذا المنحى الرابط دومًا بين الذهنيّات والعينيّات، أو بين التصوّر وما يصوَّر واقعًا. فالمعادلة نفسها قائمة في القضيّة بين التصديق والصادق، حيث لا يصدق حكم إلّا عند مطابقته بين الشيء في الذهن والحال التي هو عليها في الوجود. ويضرب ابن سينا مثالًا على ذلك بقوله: «فأمّا إذا قلت ـ زيد كاتب ـ لم تجد له فحوى أوّلًا إلّا ما هو صادق أو كاذب. أي لا تجده إلّا والأمر مطابق للمتصوَّر من معناه في النفس فتجد هناك تصوّرًا مطابقًا له الوجود في نفسه. وإنّما يكون التصوّر صادقًا إذا كان كذلك. وإنّما يصير مبدأ للتصديق في أمثال هذه المركّبات إذا كان اعتقد مع التصوّر هذه المطابقة»[٩٤].

لقد حلّت الصيغ الزمانيّة والشرطيّة والأعيانيّة مكان تلك اللامشروطة والصوريّة المطلقة عند أرسطو. فقد ركّز ابن سينا على إبراز مفاهيم وألفاظ الصلة الشرطيّة والافتراضيّة بين القضايا والأقيسة، كالاتّصال والانفصال، والتقدّم والتلوة. أدرج وجه الشرط إلى جانب وجه الإطلاق الذي اتّخذ عنده معنًى وجوديًّا. وهكذا أمسى الاستدلال لا يقوم على مجرّد الربط بين الأجناس والأنواع والفصول، إنّما يتتبّع حالات الأفراد والأشخاص في طبائعها. إذا قيل مثلًا: «كلّ متغيّر متحرّك، فليراعَ ما دام متحرّكًا، وكذلك ليراعَ حال الجزء والكلّ، وحال القوّة والفعل، فإنّه إذا قيل لك إنّ الخمر مسكر فليراعَ بالقوّة أم بالفعل، والجزء اليسير أم المبلغ الكبير؛ فإنّ إهمال هذه المعاني ممّا يوقع غلطًا كثيرًا»[٩٥]. فصحّة الأحكام باتت تقتضي افتراض الوقت والشرط والحال والوجود الحاصل، حتّى الضروريّة تمسي لازمة مشروطة، وعكسها طارئة، أو مفروضة، أو منتشرة، أو وقتيّة[٩٦]. وقد ذهب ابن سينا إلى حدّ جعل معه «الإطلاق» جهة من الجهات، دونما تمييز بين

---

(٩٣) المرجع السابق، ص ٣٤ .
(٩٤) المرجع السابق، ص ٦٠ .
(٩٥) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٠٣ .
(٩٦) إبن سينا، منطق المشرقيّين، ص ٦٥ .

المطلقة والوجوديّة وكأنّهما مترادفتان. يقول في هذا الصدد: «والناس لا يفرّقون في زماننا بين المطلقة والوجوديّة»[97].

وإلى جانب هذه القضايا والوجوه المشروطة، فصّل ابن سينا منطق القضيّة الافتراضيّة والشرطيّة، مكمّلاً بذلك تقليدًا كان قد أطلقه الرواقيّون وأثّروا فيه على مسار المنطق الأرسطيّ عند العرب[98]. كذلك توسّع في عرض قضايا مستلّة من صلب الواقع، مثل التواتريّة «التي تسكن إليها النفس سكونًا تامًّا يزول معه الشكّ لكثرة الشهادات»[99]، والمشهورة التي هي «آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرّد، ووهمه، وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضايا والاعتراف بها. ولم يمل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكم، لكثرة الجزئيّات... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسّه مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح»[100].

أمّا إذا انتقلنا إلى القياس، ضروبًا ووجوهًا، فإنّنا نجد ابن سينا يتجاوز فيه الأحكام التضمّنيّة ـ الصوريّة كاشفًا عن أحكام جديدة، كقياس المساواة الذي يشتمل على المماثلة والمشابهة بين عناصر موادّه[101]، والقياس الشرطيّ الاستثنائيّ المتّصل والمنفصل[102]، وقياس الخُلف المركّب من اقترانيّ واستثنائيّ[103]. وهذه نِسَبٌ منطقيّةٌ جديدة تعكس منهجيّة العالِم الوضعيّ الذي أقحم عوامل التجربة، والمشاهدة، والتدقيق بين جزئيّات الموجودات، في صلب المنطق الصوريّ. فقد عرف ابن سينا كيف يدمج الأحكام التجريبيّة القائمة على العلائقيّة المشروطة بتلك العقليّة الثابتة، حين أدخل الواقع في صلب القضايا

---

(٩٧) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٩٨) يرى مدكور أنّ هذا التقسيم للقياس إلى مطلق وشرطيّ يرجع إلى ثاوفرسطس وأوديموس اللذان وسّعا نطاق منطق المعلّم. يقول:

«Aristote n'a pas connu les syllogismes hypothétiques et disjonctifs... Ce sont Théophraste et les stoïciens qui ont suppléé à ce défaut et complété la doctrine aristotélicienne»

راجع كتابه: «L'Organon d'Aristote dans le monde arabe» Vrin - PARIS - 1969 - 2ème édition, p.202.

(٩٩) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٩٨ .

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٤٠٠ .

(١٠١) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٤٩٥ .

(١٠٢) المرجع السابق، ص ٤٩٩ .

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٥٠٣ـ ٥٠٤ .

الكلّيّة، ليتكاملا ويعكسا الحقيقة الصادقة مجسّدة في الأعيان لا متمثّلة في الأذهان فحسب.

بذلك أمست لغة ابن سينا غنيّة بألفاظ حسّيّة مستمدّة من الواقع. فانقلبت المقولات المنطقيّة ـ الصوريّة عمليّة أكثر منها نظريّة، أعادت المنطق والفلسفة الأولى إلى أصولهما الطبيعيّة، دون المسّ بمبادئهما العقليّة الشاملة تدرّجات النظر والعلم.

خامسًا ـ نحو منطق عربيّ اللسان إسلاميّ المنحى

يُقسم هذا الاتّجاه إلى مرحلتين:

* مرحلة الغزالي بين المنطق الأرسطيّ والأصول الإسلاميّة[١٠٤]

تداخل عند الغزالي عاملا اللغة والدين، توجيهًا للمنطق نحو دلالات لفظيّة جديدة ذات أبعاد أصوليّة ـ إسلاميّة. فإذا كان المنطق الأرسطيّ يلعب دور الآلة التي تعصم الفكر عن الزلل، وتساعد الفكر على التمييز بين الخطأ والصواب في الأحكام، فلا بأس إذا جرت هذه الأحكام على الأصول والفروع الكلاميّة والفقهيّة. من هنا وجب الفصل بين أشكال القضايا والأقيسة والبراهين الصوريّة من جهة، وبين مضامينها الأصوليّة ـ النقليّة من جهة ثانية.

من حيث اللغة حلّل الغزالي مثلاً، وبعد ابن سينا، العلاقة بين الألفاظ ومعانيها دلالات مطابقة وتضمّن والتزام[١٠٥]. أمّا نسبة الألفاظ إلى المعاني فهي، كما عند أرسطو، تقال باشتراك وتواطؤ وترادف وتباين[١٠٦]. وفي مضمار المعاني نفسها، تطرّق الغزالي إلى مسألة المقابلة بين ما في الأعيان وما في الأذهان. فالفكر العربيّ من حيث لغة التعبير لصيق بالعينيّات، طالما أنّ هذه اللغة مستقاة، كما جاء معنا، من الواقع الحياتيّ المحسوس والمشاهَد؛ هذا الواقع الذي طبع مفرداتها

---

(١٠٤) راجع في هذا الصدد كتاب «المنطق عند الغزالي ـ في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة» حيث درس مؤلّفه رفيق العجم هذه المسألة بوجهيها، دار المشرق، سلسلة المكتبة الفلسفيّة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٩ .

(١٠٥) الغزالي، معيار العلم، مرجع سابق، ص ٧٢ .

(١٠٦) المرجع السابق، ص ٨١ .

ومعاني ألفاظها. فبات لا يتمثّل داخل النفس إلّا ما كان له أسّ في الموجود الخارجيّ. هكذا أضحت الجزئيّات مثلاً أفرادًا مشخّصة تنعكس صورها في الذهن بواسطة الحواس، والكلّيّات بدورها تتحقّق في الأعيان والوقائع. يقول الغزالي في هذا المعنى: «فإنّ المتصوَّر من لفظ زيد شخص معيَّن، لا يشاركه غيره في كونه مفهومًا من لفظ زيد. والكلّيّ هو الذي لا يمنع نفس تصوّر معناه عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك الإنسان، والفرس، والشجر»[107]. لذا يقابل الكلّيّ والجزئيّ مفهوما المعيَّن والتعيين، وهما من المصطلحات الفقهيّة: «فالمعيَّن يشير إلى العين المحدَّدة، وهذا عمل الاسم في اللغة العربيّة، وهو وضع الحدّ المفرد في المنطق... (فهو) ليس سوى التصوّر المفرد للموجودات، وهو الركن الأساسيّ في البُعد الماصدقيّ. ولا تطال لفظة التعيين غير الفرد المشخَّص، أي ذلك الواحد الفرد»[108].

هكذا نفهم عمليّة التجريد في الفكر العربيّ بعامّة، وعند الغزالي بخاصّة. فالكلّيّ ظلّ مرتبطًا عند مناطقة العرب بالعموم تبعًا لمعاني المفردات المحسوسة، لا بالشمول الصوريّ، كما استعمله أرسطو، بمعنى المفهوم المطلق خارج إطاري المكان والزمان. واللفظ المطلق عند الغزالي يقال على ثلاثة معانٍ: المستعار حيث الاسم يكون «دالًا على ذات الشيء بالوضع ودائمًا من أوّل الوضع إلى الآن». والمنقول حيث «يُنقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر ويُجعل اسمًا له ثابتًا دائمًا. والمشترك منه «ما يقع في أحوال الصيغة... وما يقع على عدّة أمور متشابهة في الظاهر مختلفة في الحقيقة»[109]. وفي الفقه يشكّل المطلق حكمًا نقيض ذلك المقيَّد.

أمّا من حيث أصول الدين التي حُلّلت منطقيًّا، فقد راح الغزالي يقرّب في عرضها فحوى القضيّة الأرسطيّة من قوالبها الإسلاميّة. فميّز من بين عناصرها جزئين: «يسمّي النحويّون أحدهما مبتدأ والآخر خبرًا. ويسمّي المتكلّمون أحدهما موضوعًا والآخر صفة. ويسمّي الفقهاء أحدهما حكمًا والآخر محكومًا

---

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٧٣ .

(١٠٨) رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص ١٩٥ .

(١٠٩) راجع معاني المطلق مفصّلة في معيار العلم، ص ٨٥ـ ٨٨ .

عليه . . . ونصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسمّيها حكمًا ومحكومًا عليه ولنسمّ مجموع الحكم والمحكوم عليه قضيّة»[110]. ثمّ قارن بين شكل القياس منطقيًّا وبُعده فقهيًّا، متنقلاً من صوريّة أرسطو إلى مسألة التِماس العلّة واجتلابها، مطوّعًا المنطق للأصول وفروعها المرتبطة بها. يقول في المستصفى محدّدًا وجه لزوم النتيجة من المقدّمات: «كلّ مفردين جمعتهما القوّة المفكّرة ونسبت أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات وعرضته على العقل لم يخلُ العقل فيه من أحد أمرين: إمّا أن يصدق به أو يمتنع من التصديق. فإنّ صدق فهو الأولي المعلوم بغير واسطة ويقال إنّه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمّل، وكلّ ذلك بمعنى واحد. وإن لم يصدق فلا مطمع في التصديق إلّا بواسطة، وتلك الواسطة هي التي تنسب إلى الحكم فيكون خبرًا عنها وتُنسب إلى المحكوم عليه فتُجعل خبرًا عنه فيصدق، فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه»[111]. وهكذا جمع الغزالي بين الأصل والفرع بواسطة العلّة، أو الجامع، أي الحدّ الأوسط الأرسطيّ، وأخذ يحوّل الأقيسة إلى موازين معرفيّة. وقد حصرها في القسطاس المستقيم بخمسة: الميزان الأكبر والأوسط والأصغر (أقسام ثلاثة لميزان التعادل)، وميزان التلازم، وميزان التعاند. وتمييز حقّها من باطلها يتمّ بالقسطاس المستقيم أي «بالموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه، وعلّم أنبيائه الوزن بها. فمَن تعلّم من رسل الله، ووزن بميزان الله، فقد اهتدى؛ ومَن عدل عنها إلى الرأي والقياس، فقد ضلّ وتردّى»[112].

بهذه المنهجيّة الأصوليّة، أضحت مادّة المنطق عند الغزالي مستقاة من المعرفيّة الإسلاميّة، ومقولاته مستمدّة من القرآن وتعاليمه، ممّا أدّى إلى «تحويل القياس إلى منهج استدلاليّ إسلاميّ»[113]، معبّرًا عنه بلغة الضاد التجريبيّة ذات المنحى الحسّيّ - العينيّ.

---

(١١٠) الغزالي، محك النظر، مصر، المطبعة الأدبيّة، د.ت. ص ٢٣ .

(١١١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، الجزء الأوّل، ص ٥٢ .

(١١٢) الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكيّة؛ بيروت، ١٩٥٩، ص ٤٣ .

(١١٣) رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص ١٧٢ .

* مرحلة ابن تيمية وبناء منطق عربيّ ـ إسلاميّ خالص

رأى ابن تيمية، في نقضه المنطق اليونانيّ، أنّ لا حاجة للعلوم الإسلاميّة وللعقل العربيّ إلى مثل هذه الصناعة. فالنحو العربيّ يقدّم للعلماء الألفاظ المتنوّعة التي تكوّن «أكمل الصور والقوالب للمعاني مع الفطرة الصحيحة إذ كان ذلك أكمل وأنفع وأعون على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحيّة في أمور فطريّة عقليّة لا يُحتاج فيها إلى اصطلاح خاصّ»[١١٤]. وهو بذلك يرفض جملة الألفاظ والصيغ التي أتى بها المناطقة، تعبيرًا عن المعاني الذهنيّة ـ الصوريّة المستعملة في مختلف مجالات المنطق.

من هنا استهجن ابن تيمية كيفيّة دعوى البعض إلى تعلّم المنطق على سبيل أنّه فرضٌ على الكفاية. فلا هو آلة تعصم الذهن عن الخطأ، وكذلك هو لا يشكّل ميزانًا للمعاني والأدلّة: «فإنّ منطقهم لا يميّز بين الدليل وغير الدليل، لا في صورة الدليل ولا في مادّته. ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصحّ وزن المعاني به على ما هو عليه. وإن كان فيه ما هو حقّ فلا بدّ في كلام كلّ مصنّف من حقّ. بل فيه أمور باطلة إذا وُزنت بها العلوم أفسدتها»[١١٥]. وهذا ما دفع به إلى اتّخاذ موقفين متوازيين: نقد مضامين الحدّ ومعانيه المجرّدة، وربط الألفاظ والحدود الذهنيّة بالعينيّات.

يعارض ابن تيمية وجود جواهر عقليّة قائمة بأنفسها، أو وجود الكلّيّات بمنأى عن الجزئيّات. وهذا ما يستدعي عدم الكلام عن ميّزات كلّ من الجنس والفصل والنوع بمنأى عن الفرد المحقّق. إذ إنّ هذه الكلّيّات ليست سوى صفات مشتركة مجسّدة في الأفراد، والمطلق أصلًا جزء من المعيّن. هكذا تبات الحدود بمنزلة الأسماء، نميّز بواسطتها بين محدود وآخر، بين موجود وآخر. وبالتالي وجب التعيين، أي إحضار الشيء المسمّى ليراه السائل ويلمسه. فهل يُغني، والحال

---

(١١٤) إبن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمّد بن عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمّديّة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥١، ص ١٧٠ .

(١١٥) إبن تيمية، الردّ على المنطقيّين، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، الجزء الأوّل، ص ١٨٤ .

هذه، الاسم عن الحدّ؟ يقول ابن تيمية: «فمَن عرف المسمّى بعينه كان الاسم مغنيًا له عن الحدّ»[١١٦]. لذا يُمسي دور الحدّ دور المنبِّه ليس إلاّ، والتصوّر يتمّ بواسطة مفردات الألفاظ في دلالاتها على معانيها المعيَّنة.

هذا التحوّل من عالم الاذتهان والتجريد إلى عالم الأعيان والاستقراء، حدا بابن تيمية إلى طرح غير مباشر لإشكاليّة اللغة في المنطق، متأثّرًا بتلك اللغة المستلّة من القرآن والعلوم الإسلاميّة من جهة، ومن الواقع العينيّ المحسوس من جهة ثانية.

تجلّى الموقف الأوّل عنده حين ربط مفهومي الدليل والقياس بالنصّ القرآني. «فالنظر الاستدلاليّ» يُترجَم «بالنظر الطلبيّ»[١١٧]، إذ «الأوّل انتقال من المبادئ إلى المطالب، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادئ»[١١٨]. لكنّ النظر بمفهوم ابن تيمية هو «نظر العين» كما يسمّيه، لا نظر العقل كما ادّعى الفلاسفة. وهو على نوعين: التحديق لطلب الرؤية، ونفس الرؤية؛ وفي كلتا الحالتين يُنال الدليل الذي يفضي إليه النظر من القرآن والحديث. كذلك القياس المعلَّل يُعلم بواسطته الحكم المطلوب بنصّ. لذا استعمل ابن تيمية مصطلحات فقهيّة قلبت القياس إلى «جامع» بين الأصل والفرع؛ إذ القياس لغةً، حسبما يقول، هو «تقدير الشيء بغيره» أي «تقدير الشيء المعيَّن بنظيره المعيَّن»[١١٩]. هنا يتّخذ ابن تيمية الموقف الثاني في ربطه المنطق بالواقع العينيّ كالمشاهدات، والمحسوسات، والمشهورات، والمتواترات، والمجرّبات. وبذلك يُبطل حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل، ليطال ميدان المعيَّنات، أي الاستدلال بالجزئيّ على الجزئيّ انطلاقًا من لزوميّات الشريعة وموجباتها.

* * *

نستنتج من مختلف هذه التشابكات بين علمي النحو والمنطق، أنّ مناحي

---

(١١٦) المرجع السابق، ص ٦٥.

(١١٧) النظر الاستدلالي يجمع بين الشيء وملزومه، والنظر الطلبيّ يربط بين النظر والعلم الذي يستلزمه. المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩٧.

(١١٨) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩٧.

(١١٩) المرجع السابق، الجزء الأوّل، ص ١٣٠.

الإشكاليّة اللغويّة في المنطق وأبعادها ولّدت عند العرب المسائل الفكريّة التالية:

١ - الربط بين العلوم اللسانيّة والصنائع الفلسفيّة - المنطقيّة. وبالتالي البحث في الفوارق والجوامع بين علمَيْ النحو والمنطق، في طبائعهما وخصائصهما وفوائدهما على صعيدي اللسان والعقل في علائقهما.

٢ - إيجاد العلاقات على مختلف المستويات بين اللفظ والمعنى بمدلولاتهما، بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ، الطبيعيّ والاصطلاحيّ. وكذلك إيجاد أبعاد الحدّ بين العينيّ والذهنيّ وموقعه الفاصل والجامع بينهما.

٣ - تحديد مواطن التقارب والتباعد بين الجملة والقضيّة نظرًا إلى تكوّن كلّ منهما وفقًا لأصول نحويّة - منطقيّة، وإلى المفارقة الجذريّة بين الجملة اللغويّة العربيّة وتلك اليونانيّة. وهي مسألة كادت تطغى على معظم التحليلات البنيويّة - الفكريّة، وتفصل بين منطق العرب ومنطق اليونانيّين.

٤ - وضع الألفاظ واختراعها في حدودها، واشتقاقاتها، وتوليدها، ونحتها، انطلاقًا من المحسوس وصولاً إلى المجرّد، استيفاءً للمعاني الفلسفيّة على أنواعها ودرجاتها.

٥ - كيفيّة التوفيق بين معطيات اللسان العربيّ وضرورات الفكر الساميّ من جهة، وتلك المقابلة عند أرسطو واللسان اليونانيّ. فكيف بالأوّل يعبّر عن مضامين الثاني وخصائصه؟

هذه الإشكاليّة اللغويّة في المنطق وجّهت مناطقة العرب نحو مسالك فكريّة جديدة، إذ تحوّلت معهم الصيغ الاستدلاليّة والبرهانيّة المطلقة والثابتة نحو تلك الزمانيّة - الشرطيّة والأعيانيّة. هذا التغيّر مهّد إلى انتقال المنطق الأرسطيّ من ميادين الصوريّة (Formalisme) نحو التجريبيّة (Empirisme): من الكلّيّات المطلقة نحو الجزئيّات النسبيّة، ومن الذهنيّات نحو العينيّات، ومن الأجناس والأنواع نحو الفصول والأشخاص. وكأنّهم أعادوا بذلك نظام الموجودات إلى عوالمه الأصيلة، وفقًا لمنطقهم اللسانيّ والفقهيّ، عنينا الواقع الموضوعيّ والمُعطى الدينيّ اللذان ولّدا مصطلحنا الفكريّ الفريد على مختلف مستوياته وأبعاده.

المصطلح الفلسفيّ: ميزاته وأبعاده

عندما شئنا تحديد هويّة المصطلح الفلسفيّ في نشأته وتطوّره وتفاعلاته، رحنا نحيط بالعوامل التي تضافرت لإخراجه وتوليده وضبطه. فمن أطر جغرافيّة وتاريخيّة أسهمت في قولبته، إلى عناصر لغويّة ـ نحويّة ـ بيانيّة واكبت تخريجه، إلى وقائع عينيّة موضوعيّة استقى منها أصوله، إلى فكر ساميّ خاصّ اختلطت فيه النفسانيّات والعقلانيّات ليطبع تحوّلاته، إلى تشابك بالروحانيّات والشرعيّات أظهر أسمى مدلولاته، إلى تزاوجه مع لغة العلوم وانفتاحه على مختلف مضامينها. فكيف بنا نحدّد ميزاته وأبعاده دون اعتبار هذه العوامل متداخلة معه لصيقة به؟ على أنّا نستدرك لنشير إلى إمكانيّة الفصل بينها تبعًا لحقول تطبيقه ومجالات استعماله على نحو يخصّ كلّ علم وفنّ وصناعة على حدة. ففي كلٍّ منها استعمل ربّما اللفظ عينه اشتراكًا أو ترادفًا، ولكن بمدلولٍ ومضمونٍ وبُعدٍ يتلازم جميعها مع أصول ومقامات العلم المشار إليه. وقد استعنّا في تحليلنا معظم هذه العلوم بنماذج أساسيّة تآلفت فيها الألفاظ مع المعاني طردًا وعكسًا، وذلك عندما حلّلناها مفردةً أو مجتمعةً، كما وردت، عبر تطوّر تاريخ الفكر بمعانيه وبموازاة تاريخ الألفاظ المؤاتية.

إنّ العقل عند ارتقائه نحو الحقيقة واليقين، لا بدّ أن يستند إلى المفهوم المجرّد انطلاقًا من الصورة الحسّيّة للموجود العينيّ، وبلورته مقولاً كلّيًا تبعًا لجزئيّاته على مختلف مواردها ومناحيها. أمّا المنهاج الذي يتّبعه اللسان سدًّا لهذه الحاجة،

فيبقى اشتقاقيًا مولَّدًا، اختيارًا للحروف الأقرب بيانًا في قوالبها عن قصود النفس ومرامي العقل. فبواسطة الصوغ القياسيّ، طوّع الفلاسفة العرب، والناقلون قبلهم، اللغة تمشّيًا مع مقتضيات الحضارة والعلوم الدخيلة. فوضعوا اسمًا لكلّ مخترَع، واصطلاحًا لكلّ معنى أو فكرة، طبقًا لمعطيات لغتهم من جهة، ولضرورات الوافد عليهم من جهة ثانية. تلك كانت الأجواء التي ولّدت عندهم إشكاليّة اختيار اللفظ المواكب للمعنى، وبالتالي وضع المصطلح المناسب، لإعادة بناء عالمهم على أسس جديدة طبعتها عقليّتهم وعبّر عنها لسانهم، دون إسقاط أثر علومهم الأصيلة أو الدينيّة على هذه الصياغة. فكان أن نمت بين العقل الباطن وتجلّياته اللغويّة علاقات منطقيّة ـ وضعيّة إلى جانب تلك الطبيعيّة الأصيلة، ليسير الوعي اللغويّ جنبًا إلى جنب مع الوعي العقليّ.

وهكذا عندما انفتحت أمام الفكر العربيّ مثل هذه المجالات، راح ينمو ويتطوّر ليسمو فوق واقعه دون الانسلاخ عنه. فجاءت تعابيره الذهنيّة تطابق تلك العينيّة وفقًا لمقولات جامعة ولأحكام صادقة. أوَليس «الصادق» عند العرب ما يتآلف بواسطته ما في الأذهان مع ما في الأعيان؟ أوَليس وجود الحقّ نابعًا من إثبات تقابله؟ إنّها جدليّة مصطلحات خرّجها أصحابها محقّقةً في النفس وخارجها، تحمل طابع العقل الساميّ اللصيق بالوجدان والخيال والواقع. إنّه مصطلح تآلفت فيه، عدا الأصوات والصور، المضامين الفكريّة على درجاتها ومستوياتها كافّة؛ لكنّه بقي ينزع نحو أصوله الوجوديّة ومحيطه المادّي الذي استُقي منه، أو فلكه الحضاريّ الذي دار فيه وحوله. وانطلاقًا من هذا النزوع، نفهم سرّ استمراريّته ولو متعثّرًا أحيانًا، يعبّر عن عقليّة أصحابه ونظرتهم إلى الحياة.

أوّلًا ـ ميزات المصطلح الفلسفيّ

عندما كان كلّ سلوك لغويّ يراعي مقتضيات الفكر، وجدنا مفكّريّ العرب يفتّشون عن وسائل تعبيريّة سدًّا للحاجة الفكريّة ـ العلميّة، وإغناءً للمعنى الوظيفيّ ـ العمليّ للألفاظ. فبعد تبيّنهم الغموض والتأرجح في لغة النقل، انتقلوا إلى مرحلة اختيار أفضل الألفاظ المناسبة لمعانيها بدقّة ووضوح. ومن ثمّ جمعوا المرادفات والمتواطئات منها تعبيرًا عن المعاني بمختلف مدلولاتها، ليستقطبوا

بواسطتها معظم حدودها ورسومها. فظلّت غايتهم المطابقة بين اللفظ والمعنى إلى حدّ التطوير والتوليد بحثًا عن عناصر جماليّة، تضاف إلى سابقاتها، لتصقل الفكر في تراكيب متكاملة وجمل مضبوطة.

تلك حاجات كانت في أصل مبادئ الاشتقاق، والنحت، والاستعارة، والتوليد، إلى حدّ التبس معهم المصطلح الموضوع بالبديء. وهذا ما أدّى إلى تمييزنا عندهم بين لغتين متضايفتين: لغة تفسيريّة استعملها أصحابها لنقل الفكر اليونانيّ وشرحه وتحليله في ضوء مقولاته ومدلولاته الخاصّة؛ ولغة تفكّريّة فيها من الإبداع والصفاء ما يجعلنا نميّز بواسطتها العلوم الأصيلة والشرعيّة عندهم عن تلك الدخيلة. فالفقهاء والمتكلّمون والمتصوّفون أبرزوا بدقّة وبراعة معالم الأسلوب الذي يتقيّد به العرب في تفكيرهم الخاصّ، وعبّروا عنه بمصطلح أصيل شفّاف يصلح النهل منه عند التحقيق الفلسفيّ أو النقل إلى العربيّة.

إنّ هذه الولادة المخضرمة للمصطلح الفلسفيّ، الجامع بين البديء بالطبع والوليد بالوضع، اضطرّتنا إلى تحديد ميّزاته شكلًا ومضمونًا. ذلك لنحتفظ به، عند استعماله، في بُعده الفلسفيّ المباين لسائر أبعاده، ضبطًا لأصول التفلسف والتعريب معًا. وقد نجد، في هذا المنحى، حلًّا للإشكاليّة اللغويّة الطارئة أبدًا في أبحاثنا الفكريّة، مفردين لكلّ علم وصناعة وفنّ قاموسه ومصطلحاته الخاصّة به، وإن اشتركت الأسماء أو ترادفت الألفاظ أحيانًا، نظرًا إلى تداخل ميادين الفكر ببعضها تلقائيًّا.

١ ـ من حيث الشكل

إنّ القوالب اللفظيّة التي سُكبت فيها المصطلحات الفلسفيّة، وتراكيب الجمل التي وصلت بين معانيها، لم تقم على علاقة اللغة المعهودة بالخصائص الفنّيّة (الصوتيّة والموسيقيّة) أو النحويّة. بل العكس هو الصحيح، إذ تمّ انتقاؤها جافّةً تعبّر عن مضامين فكريّة طُبعت بها الكتابة الفلسفيّة والأساليب التحليليّة. أمّا من حيث التركيب البنيويّ الجامع لهذه المصطلحات، وفقًا لتسلسلها المنطقيّ بخاصّة والذهنيّ بعامّة، فقد أتى بعيدًا بعض الشيء عن صياغة الجملة كما عهدناها في قواعدنا، نظرًا إلى كون العلاقة بينها استدلاليّة منطقيّة لا بيانيّة فحسب. وهذا ما يحدونا إلى تلمّس خصائصها وميّزاتها في بُعدها الثاني، لغةً لها قواعدها تبعًا

لصناعتها ولأصولها الفكريّة، تقع ما وراء تلك الطبيعيّة الأولى (Métalangue) وإن استلّت واشتقّت منها.

إنّ مَن يطّلع على نصوص النقلة والفلاسفة الأوّل بنوع خاصّ، يفتقد إلى فصاحة اللغة، وسلاسة التعبير، وجماليّة الأداء اللفظيّ؛ فضلًا عن كون بعضهم قد صاغوا العربيّة وفقًا للبنية اللغويّة اليونانيّة أو السريانيّة، وكون بعضهم الآخر أعاجم لا يتقنون فنون اللسان العربيّ بيانيًّا. فتصنيف الألفاظ، كما سنورده، لم يأتِ على أساس البناء والهيئة كما عند النحويّين وأهل اللغة الفطريّين، إنّما على أنماط وأنساق من المعاني النابعة من نظرة خاصّة إلى الكون والوجود والحياة. وإذا ما فتّشنا عن قوالبها البنيويّة وأصولها ومعاني تفصيلاتها، وجدناها ذات أبنية خاصّة ندر استعمالها عندهم لقلّة الحاجة إليها، نظرًا إلى كونها تقع خارج دوائر اهتماماتهم، غريبةً عن رؤاهم وبعيدةً عن تطلّعاتهم. خذ مثالًا على ذلك اللاحق «يّة» كالسببيّة، والعلّيّة، والجوهريّة، والإنسانيّة إلخ... الدال على **المفعوليّة المعمّمة** والمسمّى «بالمصدر الصناعيّ»، فقد احتاجوا إليه عند طروقهم مجالات التذهين والتجريد توليدًا للمفاهيم العامّة، وللكلّيّات والمقولات، حسبما درجت عادة اليونانيّين على استعماله[1].

إنّها خاصّة أساسيّة طبعت وتطبع الصيغ الكلاميّة واللفظيّة عند أهل الفكر. وهي تتأرجح في تاريخيّتها بين الثبات والتطوّر: ثباتها على أصول ومنطلقات لكلّ اشتقاق أو توليد، وتطوّرها تبعًا للحاجات الفكريّة والأبحاث العلميّة كلّما خرج

---

(١) يقول المستشرق ماسينيون (Massignon) حول أثر الصيغ التصريفيّة اليونانيّة في تكوين الألفاظ المجرّدة في العربيّة: «Au cours des recherches sur la formation du vocabulaire technique de la philosophie et de la théologie musulmanes, une catégorie spéciale de termes exclus des dictionnaires classiques, s'est présentée, celle des noms abstraits de qualité... adjectifs relatifs mansoûbah mis au féminin en - iyah, et quelque fois - âniyah»

ويستنتج أنّ التجريد في العربيّة تمثّل باللاحقة «يّة» قائلًا:

«Le dernier degré de l'abstraction en arabe parait représenté par le participe passé suffixé en -iyah type mawsoûfiyah»

راجع مقاله تحت عنوان: «Notes Sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs» - Revue des études islamiques - 1934 - cahier V, p.507 - 512

اللفظ عن طوره البديء للدلالة على معنى جديد. فالصورة والصيرورة مثلاً مشتقّان من صور وصيَر، والأصل أخوه سار، بمعنى الحركة، والتحوّل، والانقلاب من حال إلى أخرى[٢]. فمن معنى التحوّل جاءت الصيرورة، ومن معنى الحركة التي تصير إلى شيء مقدَّر ذهنًا كانت الصورة. وهذا ما حدانا إلى رفض موقف الجمود على التقليد لغةً نظرًا إلى سعة باب الاشتقاق والنحت، وكذلك إلى رفض الازدواجيّة في اللغة طالما أنّ هناك تضايفًا وتكاملاً بين مختلف أبعاد اللفظ ومشتقّاته. فطرحنا يكمن في التمييز بين مستويات تعبيريّة يتضمّنها اللفظ الواحد، نختار أنسبها كلّما احتجنا إليها طبقًا للحال والمقام. من هنا بات البحث في هويّة المصطلح الفلسفيّ شكلاً[٣]، بحاجة إلى معاودة الاتّصال بالأصل والبديء مباشرة، من حيث دلالاته اللغويّة، استكشافًا لامكانيّاته التعبيريّة وأبعاده المعنويّة، وذلك بغية مطابقته مع كلّ معنى مستجدّ.

أ ـ التطوّر الدلاليّ بين الحقيقة والمجاز

إذا كان المعنى الحقيقيّ يمثّل الدلالة الأصليّة للفظ، فالمجازيّ يُبيح استعمال لفظ أُريدَ به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة. فالحقيقة اللفظيّة تمسي هكذا، مع التطوّر الزمنيّ وكثرة الاستعمال، تقليدًا، نظرًا إلى الاصطلاح أو الإجماع حولها؛ والمجازيّة انحراف عن ذلك الشائع المُتداول إلى حدّ يثير معه نفور الجماعة أو أهل اللسان لغرابته. وهذا ما حصل فعلاً للغة المناطقة يوم تعرّض لها النحويّون، وساجلوا أصحابها، وانتقدوا محاولاتهم إدخال لغة اصطناعيّة ـ عقليّة ضمن لغة طبيعيّة ـ فطريّة. بالفعل تحوّلت الألفاظ لا إلى المجاز البلاغيّ المعروف والمشروع لدى أهل النحو والبيان والأدب، إنّما إلى المجاز العقليّ الذي تُرجم ألفاظًا وحروفًا اختصّ بترويجها أهل المنطق والماورائيّات. فكان أن خصّوا لها مصنّفات ورسائل ومعاجم، حدّدوا بواسطتها مدلولاتها المجازيّة المستجدّة طمعًا في استيعاب معالم الفكر الدخيل والحضارة الوافدة[٤].

---

(٢) إبن منظور، لسان العرب، ج ٤، مادّة «صور» و«صير».

(٣) نفهم بالشكل هنا تلك الأنماط النحويّة ـ اللفظيّة بخصائصها، والتي استعان بها الفلاسفة عند إعادتهم تنظيم الموجودات في علاقاتها وعللها، أفقيًا وعموديًا، على صورة المقولات.

(٤) راجعها في الفصول السابقة حيث توقّفنا عند أبرزها، لاسيّما من خلال كتابي الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي.

وهذا برهان دامغ على تفرّع دلالات اللفظ الواحد، وبالتالي على طرق استعماله في مختلف العلوم. فنحن نتجاوز معه مجازًا حدّ الدلالة الأولى البديئة لنستعمله في دلالته الثانية والثالثة اشتقاقًا ونحتًا. إنّها «الطفرة الدلاليّة»، كما أسماها النحويّون، التي جعلت الألفاظ تنحرف عن مقاصدها الأصيلة لتطابق المعاني والمقاصد العقليّة وتلازمها[٥].

هذه الحاجة، فكريّة كانت أم اجتماعيّة، ثقافيّة أم حضاريّة، تدعو المفكّر إلى أن يعمد إلى انتقاء ألفاظ ذات دلالات مندثرة أحيانًا. فيجيء بها ويطلقها على مستحدثاته، حتّى يجد التوازن يعود ليساوي بين انحطاط ألفاظ ارتقاء أخرى. ذلك مثل استعمال لفظتي «الأيس» و«الليس» عند التراجمة وبعض فلاسفة العرب دلالةً على الموجود والمعدوم ومشتقّاتهما، أو على الأنيّة والهويّة والماهيّة، وعلى إيجاب وسلب يلحقانها إلخ... أيس مثلاً، وحسبما ورد في معجم صليبا الفلسفيّ، «**لفظ عربيّ مهجور**، تقول جيء به من أيس وليس، أي من حيث هو وليس هو. قال الليث إيس كلمة قد أميتت، إلّا أنّ الخليل ذكر أنّ العرب تقول: جيء به من أيس وليس، أي من حيث هو موجود، وغير موجود، ولم تُستعمل أيس إلّا في هذه العبارة، وإنّما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد. وأيس ضدّ ليس أو لا أيس، ومعنى لا أيس، لا وجد ولا وجود. وقد استعمل الفلاسفة أيس بمعنى الوجود والموجود... والمؤيِّس عندهم هو الموجِد، والتأييس هو التأثير أو الإيجاد»[٦].

وما حصل إبّان عصور الترجمات والنقول، أن تزاحمت المعاني في أذهان أصحاب الفكر والعلوم، واختلطت التجارب والعقليّات، واعتمرت النفوس وساورتها حالات من الشكّ والظنّ والتردّد. فاستحثّت اللسان على تضمين

(٥) يقول إبراهيم أنيس في هذا الصدد: «حين تؤكّد لنا المعاجم العربيّة أنّ كلمة الأرض تعني الكوكب المعروف، وتعني أيضًا الزكام، وحين يقال لنا إنّ كلمة الليث هي الأسد وهي أيضًا العنكبوت، لا نكاد نجد تفسيرًا معقولاً إلّا بالالتجاء إلى تلك الطفرة الدلاليّة».
راجع كتابه «دلالة الألفاظ»، مكتبة الأنجلو المصريّة؛ الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ١٣٥-١٣٧.

(٦) جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبنانيّ، الطبعة الأولى، ١٩٧١، الجزء الأوّل ص ١٨٣.

الموروث اللغويّ معانٍ مستحدثة، بعد أن لم يسعفهم المدخّر نظرًا إلى عجزه عن استيعاب الوافد. هذا الانتقال اللفظيّ من الحقيقة إلى المجاز، ومن الأصيل إلى الدخيل، أدّى إلى تطوّر دلاليّ للألفاظ خوّل اللسان التعبير عن مقامات فكريّة وسلوكات كانت حتّى تاريخه مغمورة أو مهملة مجهولة. ومعه تمسي دلالتها على الجديد شائعة، إلى حدّ اختلاطها بالحقيقة لا المجاز هذه المرّة.

أمّا مناحي هذه الدلالة اللفظيّة المتطوّرة، فقد اتّخذت في الفلسفة وجوهًا متعدّدة، وشملت بذلك معظم معالم البحث والنظر أو العلم والعمل. ومنها نذكر:

* **التخصيص والتعميم**. تأرجح الفكر العربيّ في تحليله لصفات الموجود على أنواعه، بين الإفراد والجمع، بين الخاصّ والعامّ، مع الفصل والوصل بينهما. فالتمثيل في النفس بحاجة إلى تشخيص، والشخص بدوره يومئ إلى الصورة والمفهوم تتويجًا. وقياسًا عليه يبات الجزئيّ عينيًّا والكلّيّ ذهنيًّا، والوصل بينهما ضرورة إذ الاسم - المثال حامل للجوهر ولأعراضه معًا. وما المختلف سوى دليل على غنى الموجود في جميع أحواله، نظرًا إلى حمل كلّ فرد صفات ذاتيّة تميّزه عن غيره، ولا مجال بالتالي إلى تذويبها في الكلّيّات والمجرّدات.

أتى استخدام الألفاظ الخاصّة صفاتٍ مميّزة للنوع؛ أمّا إدخال الخاصّ بالعامّ لفظًا فتحقيقٌ للمشاهدات والمجرّبات والحدسيّات، وتحقّقٌ صادقٌ من وجودها إثباتٍ محقّقةً. لذا ينبغي عند تحديد الأعمّ تحديدَ الأخصّ إذ هو أقرب من الحسّ وأعرف عندنا. وهكذا تشمل الألفاظ جوانب الموجودات كافّة: جزئيّةً كانت أم كلّيّةً، خاصّةً أم عامّةً، فرعيّةً أم أصليّةً، مختلفةً أم مشتركةً، متناهيةً أو لا متناهية... فتحيط بالمفرَد الجامع والجمع المفرَد. ذلك كالمقولات التي هي أساسًا ألفاظ مفردة دالّة على معانٍ مفردة وجامعة في آن معًا. وأيضًا كالمقول على الكلّ الذي يعرّفه ابن رشد بالتالي: «إذا لم يوجد شيء في كلّ الموضوع إلّا ويُحمَل عليه المحمول بأن يكون المحمول موجودًا **لكلّ الموضوع ولكلّ ما يتّصف به الموضوع ويوجد فيه**»؛ وعكسه المقول ولا على واحد «إذا لم يوجد في كلّ الموضوع إلّا ويسلب عنه المحمول حتّى يكون المحمول مسلوبًا عن كلّ الموضوع وعن جميع الأشياء الموجود فيها الموضوع أعني الأشياء التي يتّصف

بها الموضوع»[٧]. فالتخصيص والتعميم متضايفان هنا سلبًا وإيجابًا، يضمّان الموجودات وصفاتها كافّة جمعًا وتفريقًا، اشتراكًا واختلافًا، واقعًا وتمثّلًا. وهما مفيدان إطلاق الأحكام العقليّة، والتعبير عن مكنونات النفس وتصوّراتها وتطوير افاقها.

* **الإيضاح والدقّة**. إن تآلف اللفظ والمعنى وتزاوجهما فكريًا، لنتاجُ عمليّة عقليّة معقّدة أدّت حكمًا إلى توليد ألفاظ خاصّة تشير إلى مدلولات معيّنة، وذلك في مجالي المحسوس والمعقول، المنطوق والمُضمَر. وصفتا الدقّة والوضوح، تخصيصًا أو تعميمًا، نشأتا عن دقّة التفكير ووضوح المعاني في أذهان أصحابها، بعدما عانوا من آفة الغموض وفوضى استعمال المصطلحات في مرحلة النشوء والتكوين. وهي آفة ما زالت تنعكس في الترجمات المعاصرة لعدم قيام الباحثين اليوم بالمجهود الفكريّ الذي صرفه أوائل النقلة والفلاسفة ابتغاءً لهذه الدقّة. فخصائص الالتزام، والتجاور، والتضمّن، والتطابق بين اللفظ والمعنى، نظرًا واستعمالاً، أدّت إلى تقريبهم منطوق اللفظ من دلالته بإحكام، بعدما أفردوا لهذا الغرض رسومًا وتحديداتٍ منعًا لكلّ التباس وزيادةً في الدقّة. أضافوا مثلاً إلى الحدّ والتحديد العارضين للكلّيّات عند أرسطو، الرسم الدالّ على الخواصّ العامّة والعوارض البيّنة، ثمّ جروا على تلخيصهما بالتعريف الجامع لهما توخّيًا للإيجاز وتحاشيًا لكلّ مجاز يتجاوز علاقة التطابق المذكورة. وهكذا باتت الصلة طبيعيّة بينهما لا بل ذاتيّة، تفترض وصل الذهن ما بين الظاهر والباطن، المشاهَد والمتمثّل في النفس؛ وهي صلة تجعل من عمليّة التصاقب هذه وصلاً واشتراكًا بين ما بالطبع وما بالوضع من الألفاظ، طالما أنّ الأصول والفروع تتضايف وتتكامل تواطئًا أو ترادفًا. وبذلك أمسى العقل ينتقل من مجالات المجرّدات إلى الدلالات الحسّيّة، ويطوّر الدلالات بالمحسوسات نحو دلالات الذهنيّات. فلكلّ لفظ معنى حسّيّ وآخر نفسيّ، أو عقليّ، أو روحيّ، كلفظ الجوهر، والعين، والنفس، والإنّ... كذلك التقاء صيغ الإيجاب والسلب، التأكيد والنفيّ، باستعمال لفظ «لا» عند تقابل المتناهي واللامتناهي، المعقول واللامعقول مثلاً.

* **الترادف والاشتراك**. هناك مشكلة لغويّة تعترض العاملين في حقل الفكر

---

(٧) إبن رشد، تلخيص منطق أرسطو، المجلّد الثالث، كتاب القياس، ص ١٤٠ـ ١٤١ .

العربيّ تأليفًا وترجمة وتحقيقًا، تكمن في كيفيّة إيجاد أفضل السبل لانتقاء الألفاظ الدالّة على مختلف المعاني في تفرّعاتها. وهي تلوح ذا وجهين: الأوّل يعكس كثرة الألفاظ المترادفة والمتقاربة لتغطية المعنى الواحد، مع تميّز كلّ منها بمدلول جزئيّ خاصّ مختلف عن الآخر؛ والثاني اشتراك الألفاظ وتوحيدها المعاني تواطئًا بالأسماء فقط دون المضامين. فكيف بنا نُبرز إذًا حقيقة المعنى بوضوح ودقّة دون إبراز الفوارق بين مدلولات اللفظ الواحد؟ أوَ ليس لكلّ علم وطريق معرفة معانيه الخاصّة والتي تقتضي إيجاد ألفاظ مختلفة مناسبة؟ إنّها ازدواجيّة تحكّمت بالعلاقة بين اللفظ والمعنى، حين عكف النقلة والفلاسفة على إيجاد ألفاظ خاصّة لكلّ معنى من معاني كبريات المقولات والكلّيّات ذوات الحدود والأبعاد المتعدّدة. ذلك مثل لفظة «Substance» أو «Oussia» الأرسطيّة التي عُرِّفت على درجاتها، ووفقًا لخصائصها ووظائفها وعوالمها المتباينة وإن كانت متضايفة، وذلك تدرّجاً ـ من علوم الطبيعة، والمنطق، إلى علوم الفلك، والماورائيّات والإلهيّات إلخ...

إنّ المشترَك من الألفاظ والأسماء يُغطّي معظم علاقات التناسب والتطابق والتشابه أو التوازن بين الموجودات. وهذا ما دفع الجرجاني إلى الكلام على مختلف معانيه نسبةً إلى طبيعة الكائنات التي ترتبط في بعضٍ من طبائعها. يقول: «والاشتراك بين الشيئين إن كان **بالنوع** يسمّى **مماثلة** كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانيّة. وإن كان **بالجنس** يسمّى **مجانسة** كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانيّة. وإن كان بالعرض إن كان **في الكمّ** يسمّى **مادّة** كاشتراك ذراع في خشب وذراع من ثوب في الطول. وإن كان **في الكيف** يسمّى **مشابهة** كاشتراك الإنسان والحجر في السواد. وإن كان **بالمضاف** يسمّى **مناسبة** كاشتراك زيد وعمرو في بنوّة بكر. وإن كان **بالشكل** يسمّى **مشاكلة** كاشتراك الأرض والهواء في الكرّيّة. وإن كان **بالوضع المخصوص** يسمّى **موازنة** وهو أن لا يختلف البُعد بينهما كسطح كلّ فلك. وإن كان **بالأطراف** يسمّى **مطابقة** كاشتراك الأجّانين في الأطراف»[8]. بذلك يسهل الوصل بين المتشابهات والفصل بين المتباينات، للوقوف على حقيقة الأشياء وتحديدها بخواصها وذواتها. وهذا تمهيد للانتقال من التخصيص إلى التعميم، ومن التجزئة إلى الجمع، من خلال عمليّة «التصنيف»، توصّلاً إلى تجريد الكلّيّات وتقسيماتها.

(٨) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٢٩ـ ٣٣٠ .

ب ـ تقسيمات الألفاظ بين مدلولاتها اللغويّة وتصنيفاتها المنطقيّة

إذا كانت نظرة النحويّ إلى تراتبيّة الألفاظ تختلف عن تصنيفها عند أهل المنطق، فذلك مردّه إلى إعادة كلّ منهما بناء العالم وفقًا لمعايير لسانيّة وفكريّة معًا. فالأوّل يتّبع نظام العلاقة البنيويّة الخاصّة بالأسماء على أنواعها (نكرة ومعرفة ـ صفة ونعت ـ فاعل ومفعول ـ زمان ومكان ـ هيئة وآلة...)، والأفعال على حالاتها (ماضٍ وحاضر ومستقبل)، والضمائر (ظاهرة وباطنة)، والموصولات (حروف عطف وجرّ ونسبة)؛ والكلّ مضبوط بحركات تميّز معانيها، وعلاقات الإسناد جُمَلًا تربط بين مختلف علائقها. والثاني يصنّف الموجودات عقليًّا إلى أزواج تشمل وضعها أفقيًّا وعموديًّا متقابلةً: الجزئيّ والخاصّ والمختلف يقابلها الكلّيّ والعامّ والمشترك؛ كذلك تتقابل أوصافها بين عرضيّ مفارق وذاتيّ لازم. إنّه نظام العقل الجامع المحدِّد والمولِّد للكلّيّات المجرَّدة عن الجزئيّات المحسوسة، نظام تمييز الأجناس والأنواع العليا عن الفصول والأفراد السفلى، وفقًا لدرجات معرفيّة صاعدة وهابطة، منفصلة ومتّصلة في الحدّ والرسم، كما هي في الواقع المتمثِّل في النفس صورًا ومفاهيم. فالمختِلف مثلًا يدلّنا على غنى المشاهدات نظرًا إلى حمل كلّ فرد صفات ذاتيّة مميِّزة، بينما يحمل المشترَك على وضع لمعنى كثير دونما توحيد شامل. والخاصّ الذي يعني الفرد دون غيره تخصيصًا، يقابله العامّ الدالّ على شيئين أو أكثر. إنّ العلم بوجهيه التجريبيّ والصوريّ المتكاملين يحتاج إلى كلّ من هذه الألفاظ بأزواجها، توصّلًا إلى أحكام صادقة تتطابق فيها العينيّات مع الذهنيّات.

ج ـ أدوار الألفاظ بين اختلاف الوظائف وتداخل العلوم

عندما كانت الألفاظ المستعملة في الفلسفة تدلّ على ارتقاء معارف النفس وتدرّجات العقل، وجدناها تجتمع مفرداتٍ خاصّة بكلّ وظيفة ودرجة؛ كذلك هي تتآلف تبعًا لكلّ علم وصناعة. فلوظائف النفس حقل خاصّ بألفاظها المعبِّرة عنها انطلاقًا من حواسّها ومحسوساتها الظاهرة والباطنة، مرورًا بالشعور والوعي والميول، وصولًا إلى مداركها الحسّيّة والعقليّة والحدسيّة. وللعقل النظريّ بحدّ ذاته مراجعه اللفظيّة المتمثّلة بالنظر والعلم، بالشكّ واليقين، بالاستدلال والبرهان؛ يقابله العقل العمليّ في منحاه السلوكيّ والخلقيّ، نيّةً وتصرّفًا، رويّةً

ودهاء، صنعةً وحرفةً إلخ. . . وللعلوم بدورها ألفاظ تطبعها. فأنت تميّز بين الطبيعيّات والرياضيّات والمنطقيّات والنفسانيّات والإلهيّات، وكذلك بين النظريّة منها والعمليّة، من خلال ألفاظها المستعملة، إدراكًا لمعانيها. وقد أوردنا شاهدين على هذا التقطيع اللفظيّ (دون إسقاط ظاهرة التقاطع) من خلال «مقاصد الفلاسفة» للغزالي «وكتاب المبين» للآمدي، حيث جمعت الألفاظ وفقًا لمباحث عامّة (Thématique) نظرًا إلى دقّة استعمالها مدلولاتٍ على المتفرّع عنها.

وعندما كانت المواد الفلسفيّة نابعة من فكر تحليليّ جامع، والنفس واحدة أصلاً وإن تعدّدت وظائفها، وجب اعتبار أدوار الألفاظ مفتوحة الحلقات واسعة الدوائر، تتجاوز إطار كلّ علم وميدان لتطال ما يقابله أو يشابهه أو يوازيه. وهذا ما يؤدّي حتمًا إلى تشابك الألفاظ واشتراكها في الفنون والصنائع المتنوّعة، وإن اكتسبت دلالاتٍ مختلفة. وقد باتت بعض الألفاظ تشكّل نماذج أوّليّة تُستعمل كمصادر وصفات لفظيّة للمراجع العلميّة كافّة. ذلك مثل مفاهيم القوّة والفعل، الجوهر والعرض، المادّة والصورة، المقوِّم والذاتيّ، الدليل والبرهان، العلّة والمعلول. . . لذا اقترن هذان التشابك والاشتراك بتحديدات ورسوم فَصَّلتْ المدلول وعرَّفت به، تبريرًا لتطويعه على نحوٍ ما ولقصدٍ معيَّن.

د ـ التعريب بين النقل اللفظيّ والاستعارة والاختراع

من الطبيعيّ اللجوء إلى ظاهرتي النقل (Calque) والاستعارة (Emprunt) في مرحلة نشوء علم منقول ناطق بلسان غريب، أو عند التقاء اللغات في تأثيرها المتبادل [9]. فينقل الخلف عن السلف، مطابقًا حروفه وأسماءه وألفاظه لتلك الدخيلة وعلى غرابتها، نظرًا إلى قصور لغته البديئة عن التعبير. فيُنقِص من حروفها أو يزيد، يغيّر الوزن أو الجرس الموسيقيّ، ليناسبها مع لغته أو يقرّبها من الأسماع. وهذا ما حصل في الفترة التي بدأ النقلة فيها يأخذون ألفاظ اليونان على علاّتها ويعرّبونها: إمّا لسوء فهمها، وإمّا لعدم إيجادهم ما يناسبها في لغتهم. وهي طائفة من الألفاظ راجت عند المترجمين والفلاسفة الأوَل لغموض مدلولاتها، وتشابك معانيها؛ وكذلك نقع على مثيلاتها اليوم عند معرّبي الفكر الغربيّ من

(٩) راجع مدلول هاتين الظاهرتين في مطلع المقدّمة.

الإفرنسيّة أو الإنكليزيّة أو الألمانيّة. لكن ما أن يتمّ النقل، حتّى يروح اللسان يفتّش عن مرادفات خاصّة في لغته اشتراكًا أو اختراعًا (نحتًا أو اشتقاقًا). ذلك مثل ألفاظ الماهيّة، والهويّة، والإنيّة، والأيسيّة، والوجوديّة، وسائر المقولات والكلّيّات الصالحة لكلّ علم وصناعة. فيحلّ الأصيل مكان الدخيل من اللفظ، وتُصقَل العبارة، وتعمّم اللغة الفكريّة بمصطلحاتها لاستعمالها أصلاً وقياسًا عند طروء أيّ مستجدّ. فتنمو مادّة اللغة وتتّسع لتواكب التطوّر الثقافيّ ومتطلّباته.

هـ ـ النظام الكلاميّ بين التركيب البنيويّ المنطقيّ وبناء الجملة النحويّ

تخضع اللغة العربيّة، كغيرها من اللغات، لنظام نحويّ معيّن ترتّب على أساسه كلماتها، تقديمًا أو تأخيرًا، جوازًا أو وجوبًا، بغية الاتّصال والإفهام. فلكلّ لغة منطقها اللسانيّ الخاصّ، توضح بواسطته للسامع ما يجول في الذهن وما يعتمر النفس من مشاعر وتجارب. لذا، وعند تحديدنا أجزاء الكلام في الجملة، يجب اعتبار ثلاثة أسس تُبنى عليها وهي: الصيغة، والمعنى، ووظيفة كلّ لفظ فيها منفردًا أو مجتمعًا. لكن عندما بنى المنطقيّ جملته، لم يعتبر إلّا ركنيها الأساسين: الموضوع والمحمول، أو المسنَد والمسنَد إليه، طالما كان ينشد حكمًا يُستفاد من العلاقة القائمة بينهما رسمًا أو تحديدًا أو تصنيفًا؛ أمّا الفعل المحذوف فيقعَّد تقديرًا أو يبرز بحلّة ضمير ظاهر أو مستتر فسيّان. لذا انقلبت جملته إسميّة ثنائيّة لا فعليّة ثلاثيّة الأركان[10]؛ وهي قد أتت على صورة القضيّة أو العبارة الأرسطيّة. هذا التحوّل البنيويّ انعكس على لغة الفلاسفة من خلال نصوص التراجمة المعرّبة، والذين ركّبوا جملهم جامعين بين معاني الألفاظ منطقيًّا دون مراعاتهم النظائر اللغويّة. ونحن نعلم ما للفعل من أهمّيّة ووظائف أساسيّة تُثبت معنى الجملة، وبخاصّة على صعيدي عمليّة الإسناد وتعيين زمن الحدوث. فبتنا نطرح بين بنية الجملتين اختلافًا بين التركيبتين لفظًا ومعنى: الطبيعيّة والعُرفيّة، العامّيّة والقياسيّة. منطق الأولى لصيق بموضوعه والاتّصال بسامعه، ومنطق الثانية منحاه عقليّ خاصّ بقواعد البرهان.

إنّ هذا التباين لفظًا ومعنًى، تركيبًا وبناءً، أضفى على لغة الفلاسفة، كما

(١٠) راجع تفاصيل مسألة «فعل الوجود» أو «الرابطة الكلاميّة» في القسم الثالث من الفصل الثالث.

عاينّاها، ميّزات جعلتها خاصّة بلسان أصحابها وعقليّتهم، متمايزة إلى حدّ بعيد عن لغة أهل النحو والبيان. وما النماذج اللغويّة التي أوردناها سوى شواهد على خصوصيّة اللغة الفلسفيّة من خلال هذه الإشكاليّة بالذات: إشكاليّة الازدواجيّة اللغويّة بين الطبيعيّ ـ البدئيّ والوضعيّ ـ القياسيّ، وبينهما ما بينهما من فوارق وصلات، من تضايف وتكامل.

٢ـ من حيث المضمون

إنّ الإشكاليّة اللغويّة بتفريعاتها وأبعادها، طرحت مشكلة فلسفيّة لا بدّ من التطرّق إليها عند البحث في اتّجاه المصطلح الفلسفيّ ومضمونه. فإذا كانت كلّ فلسفة تنقل خطابها وتبلوره من خلال موقفها الذي يعكس تعبيرها عن الوجود بشقّيه النظريّ ـ الفكريّ والعمليّ ـ السلوكيّ، فكيف يتمّ انتقاء اللفظ تبعًا للمعنى؟ وكيف نظر فلاسفة العرب إلى عالم الواقع عند مقابلته مع عالم الغيب والمثال؟ كيف فكّكوا الوقائع وأجروا الربط بين جزئيّاتها الأعيانيّة، ثمّ بيّنها مجتمعةً وبيّن عللها القريبة والبعيدة؟

إنّ النزعات الفكريّة الكامنة وراء الصيَغ الكلاميّة والمجموعات اللفظيّة المعبّرة عنها، رسمت معالم فلسفة فكريّة خاصّة بلسانٍ عرف الثابت والمتحوّل، المصدر واشتقاقاته، الجامد والمتطوّر. يقول الأرسوزي واصفًا ميّزاته: «إنّ اللسان العربيّ ببنياته، ليكشف عن نمط الوجود في حالتيه، الطبيعة والتاريخ؛ فتدلّ فيه المصادر والمفاهيم المنطوية عليها على وحدانيّة الانبثاق وانسجام المظاهر، وتدلّ الأفعال الحاصلة من المصادر على تحوّل الكائنات الدائم. وإنّما أسماء الجنس حدوس المصادرة المتبلورة معانيها في أشياء مستفاضة أو في صفات منبعثة انبعاثًا»[(١١)]. فالتعبير الفلسفيّ ولّد عند العرب علاماتٍ مكوَّنةً من الحروف والألفاظ الدالّة على أطر طبيعيّة أحاطت بالمحسوسات، ومن ثمّ جمعت بين المشترك ـ المتشابه وفصلت بين المختلف ـ المتباين. فكان أن حَدَسَ العقل المحمول على كثير منها، إلى أن كوّن الكلّيّات من خلال الأفراد في تعاقبها وتواصلها. وهكذا أضحى

(١١) زكي الأرسوزي، العبقريّة العربيّة في لسانها، دار اليقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر بسورية، الطبعة الثانية، ١٩٥٧، ص ٢٥٦.

اللفظ الفلسفيّ يطابق مقتضيات الأحوال ضمن أطرها المكانيّة والزمانيّة، وفقًا لشروط التجربة والتداعي. فالحقائق لا ترسخ في الأذهان سوى من خلال الإحساسات والخيالات العينيّة، وكلّ حقيقة تقابلها بالتالي إنيّة الشيء المحقَّقة. وهذا ما حوّل منحاهم الفكريّ نحو الفعل، والعمل، والمنفعة الحاصلة من كلّ صناعة. وبذلك غطّى المصطلح الواحد مضمونه اللغويّ أصلًا واستعمالًا عند أصحاب اللسان؛ وتطبيقاته الشرعيّة، والبرهانيّة، والعرفانيّة، والعلميّة، والعمليّة، فروعًا[١٢]. أمّا الاتّجاهات الفكريّة التي طبعته وطبعها فتتلخّص بالتالي:

أ ـ النزعة التأويليّة ـ التجريبيّة

إنّ اجتهاد المفكّر العربيّ لإدراك الحقائق اقتضى عودته المتكرّرة إلى العناصر الأُوَل التي تتكوّن منها. إنّه معنى «التأويل» أي الردّ إلى الأوائل، حيث يُفترض النظر فيها بتفصيل ودقّة تقيّدًا بالواقع في الأعيان وتحقّقًا لما قد يتكوّن في الأذهان. من هنا راجت عنده المعرفة بالحسّ والمشاهدة، إن على الصعيد الفلسفيّ أم الكلاميّ أم الفقهيّ، طالما أنّها أصدق المعارف وأكثرها ثباتًا نظرًا إلى ارتباطها المباشر بمعيار لا لبس فيه. فالمشاهدة هي المعاينة الذاتيّة والنظر إلى الشيء من خلال تأثيره فينا، مع ما يتولّد عنهما من حالات نفسيّة: أكان من باب العلم والنظر، أم من باب العاطفة والسلوك. وبناءً عليها معرفةً أوّليّةً وضروريّةً، يُربط بين العين منطلقًا والحقّ غايةً، أي بين ما سوف يتكوّن في الأذهان وما هو حاصل أوّليّ في الأعيان. وعند تطابقهما يحصل الصادق، وتُصوَّب الأحكام، تمييزًا بين صدق القول أو الخبر وكذبه. من جهتها تقدّم معطيات التجربة كلّ الأدوات والوسائل التي يستخدمها هذا الفكر من معلوماتٍ وتقنيّاتٍ، تمهيدًا للاكتشاف والتبيان، بعد الاختبار والتحقّق، تبعًا للقرائن والشرائط.

هذه النزعة تفسّر لنا كثرة الألفاظ المستعملة في حقول المدرَك بالحسّ، والمشاهَد، والمجرَّب، والمشهور، والفطريّ؛ وذلك إلى جانب كلّ مصطلح دالّ على ما يقع ضمن أطر الزمان والمكان من وضع آنيّ، إلى طارئ، إلى متحوّل، إلى وقتيّ إلخ... فإلى جانب القضايا المنطقيّة الصوريّة المعهودة عند أرسطو،

---

(١٢) هذه المسالك سنحدّدها عند دراساتنا أبعاد المصطلح الفلسفيّ في القسم الأخير من هذا الفصل.

نجد بعض مناطقة العرب، كابن سينا، يضيفون القضايا ذات العلاقة بالتجربة، ضمن أطرها الواقعيّة المرتبطة بالمادّة والمكان والزمان من جهة، وبحالات نفسيّة معيّنة تربط المدرِك بالمدرَك عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة من جهة ثانية، تمهيدًا لنقلها إلى العقل المجرّد. من هذه القضايا ما يستعمله المستقرئون. والقائسون، والمتمثّلون، من مسلّمات: إمّا معتقدات وإمّا مأخوذات[١٣]. وجلّها ما له علاقة مباشرة بواقع الذات المدرِكة والموضوع المدرَك وطبيعتهما. ذلك مثل **المشاهدات** «وهي القضايا التي إنّما نستفيد بها من الحسّ. مثل حكمنا بوجود الشمس، وكونها مضيئة وحكمنا بكون النار حارة...». **والمجرَّبات** «وهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منّا تتكرّر فتفيد إذكارًا بتكرّرها فيتأكّد منها عقد قوي لا يشكّ فيه. وليس على المنطقيّ أن يطلب السبب في ذلك، بعد أن لا يشكّ في وجوده، فربّما أوجبت التجربة قضاءً جزمًا، وربّما أوجبت قضاءً أكثريًا. ولا تخلو عن قوّة قياسيّة خفيّة تخالط المشاهدات. وهذا مثل حكمنا أنّ الضرب بالخشب مؤلم. وإنّما تنعقد التجربة إذا أمّنت النفس كون الشيء بالاتّفاق. وتنضاف إليه أحوال الهيأة فتنعقد التجربة». وكذلك حال القضايا **التواتريّة** «وهي التي تسكن إليها النفس سكونًا تامًّا يزول معه الشكّ لكثرة الشهادات، مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتّفاق والتواطؤ. وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكّة ووجود جالينوس وأقليدس وغيرهم...». **والمشهورات من الأوّليّات** «ممّا يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها. ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربّما خصّصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة... مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه...»[١٤].

نستنتج من مضامين هذه القضايا أنّ أحكام المنطق ليست مقصورةً على الثبات الحمليّ بإطلاق، إنّما أيضًا على الوقائع المتحوّلة مع أحوال النفس وما يردُ عليها من أخبار؛ فتُذعن لها وتصدّقها أو تؤمن بها دون تمحيص ونظر مجرَّدَيْن. إنّه العلم القائم على مواضع مشتركة، متعارفة ومشهورة، حيث لا مجال للشكّ أو

(١٣) راجع أصنافها مجموعةً في طرح ابن سينا اللغوي، في الفصل الأوّل، من خلال كلامنا عن ثنائية التفريع الموسّعة عنده.

(١٤) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، ص ٣٨٩ـ ٤١٥...

للظنّ إلّا إذا كذّبت الوقائع المعطيات الذهنية.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ مقياس الحكم المطلق ليس واقعًا دائمًا، أو ثابتًا ثبات الأوّليّات العقليّة وقوانين الذاتيّة وعدم التناقض كما عرفناها في المنطق الصوريّ، إنّما يرتبط بالوقت والشرط والحال وجوديًا. يقول ابن سينا مميّزًا بين ضرورة العقل وضرورة الموجود: «فإنّه فرق بين قولك المنتقل متغيّر ما دام موجود الذات، أي الشيء الموصوف بأنّ منتقل فإنّه متغيّر ما دام موجود الذات؛ وبين قولك إنّ الشيء الموصوف بأنّه منتقل متغيّر ما دام منتقلاً. وكيف لا والأولى كاذبة والثانية صادقة. ولنسمّ ما يكون المفهوم منه في كونه موصوفًا ببَ من غير دوام ذلك **(طارئة)**، ولنسمّ ما يكون له وقت معيَّن متى كان **(مفروضة)** وما كان وقته غير معيَّن **(منتشرة)** ولنسمّ ما يكون المفهوم منه أنّه كذلك في الوقت الحاضر **(وقتيّة)** ليشترك جميع ما يخالف الضروريّ في أنّه وجوديّ»[١٥]. وهنا ينكشف لنا عالمان: عالم الثبات العقليّ واليقين الصوريّ، حيث تبقى الأحكام صحيحة منطقيًّا؛ وعالم اللزوم المشروط الذي يخوّلنا إطلاق أحكام صادقة طالما هي متحقّقة يؤيّدها حكم الحال والمقام. إذا قيل مثلاً: «كلّ متغيّر متحرّك، فليراعَ ما دام محرّكًا، وكذلك ليراعَ حال الجزء والكلّ، وحال القوّة والفعل، فإنّه إذا قيل تلك الخمر مسكر فيراعَ بالقوّة أم بالفعل، والجزء اليسير أم المبلغ الكبير؛ فإنّ إهمال هذه المعاني، ممّا يوقع غلطًا كبيرًا»[١٦]. وهذا ما يعكس النزعة التجريبيّة التي واكبت العقل العربيّ اللصيق بمحيطه الطبيعيّ وبمقولاته كالحركة، والوضع، والإمكان، والنمو، والتوالد، والزمان بانتشاره إلخ...

ب ـ النزعة الحسّيّة ـ التمثّليّة

تردّدت على اللسان العربيّ تكرارًا مرادفات الواقع الحسّيّ منطَلقًا لتكوين كلّ علم، نظريًّا كان أم عمليًّا. وهي نزعة واكبت الفكر الفلسفيّ بشكل عامّ للموصل بين عالمي الطبيعة والغيب: بين الشاهد والغائب، بين الظاهر والباطن، بين التنزيل والتأويل، بين الأعراض والجواهر. لكن ما ميّز العقل العربيّ هو ذاك التواصل العضويّ بين مقولات كلّ من العالمين: بين الجزئيّ والكلّيّ، بين

---

(١٥) إبن سينا، منطق المشرقيين، ص ٦٥.

(١٦) إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأوّل، ص ٣٠٣.

المشترك والعامّ، بين الشخص والنوع والجنس. وقد ترجمت العمليّات الفكريّة صفات التواصل هذه دلالةً على بقاء العقل المحلّل قريبًا من عالم الواقع العينيّ، والموضوع الموجود، وغنى المشار إليه بخصوصيّاته، والذي لم يهملها عند التجريد إنّما بقي يجسّد المذتهن أو المفهوم بواسطتها دلالةً على الحقّ والحقيقة.

هناك صفة «الاشتراك» الجامعة بين معاني الأفراد الضمنيّة والمتقاربة. وهي تقع على مختلف المستويات والدرجات، لكنّها تبقى أفقيّة المنحى كالملازمة، والمماثلة، والمجانسة، والمناسبة، والموازنة، والمطابقة. إنّها تعكس عمليّة فكريّة بالتداعي والربط (Association) آليًا وعقليًا، صوريًّا ومنطقيًا، لاقترانها بواسطة المتخيّلة أوّلاً والذهن من بعدها. كذلك صفة «الحمل على الكلّ» التي لا تلمس حدود المطلق المجرّد ماورائيًا، إنّما تبقى تراعي جميع الظروف المحيطة بما يجمعه هذا الكلّ من خصائص تميّز كلّ واحد من أفراد المجموع. يقول ابن رشد محدّدًا شرط مدلوله: «شرط الحمل المطلق الصادق في كلّ مادّة. . . هو أن يكون على أشياء موجودة بالفعل لا بالقوّة»[17]. «والمقول على الكلّ» من جهته يعني «إذا لم يوجد شيء في كلّ الموضوع إلاّ ويُحمل عليه المحمول. وذلك بأن يكون المحمول موجودًا لكلّ الموضوع ولكلّ ما يتّصف الموضوع ويوجد فيه»[18]. أمّا المطلقة الحقيقيّة فهي «التي يصحّ فيها الحمل الكلّيّ المطلق، أعني التي يشاهد بالحسّ وجود المحمول فيها لجميع الموضوع في جميع الزمان أو في أكثره»[19].

وهكذا يتّضح لنا أنّ اللسان العربيّ لم يتمكّن من التعبير عن عمليّة التجريد في تدرّجاتها بمنأى عن المحسوسات الملازمة لفعل الاذتهان والمناسبة له. فالعقل، عند إقباله على بلورة المفهوم ـ الصورة، يقوم بانتزاع اللواحق الكمّيّة والكيفيّة عن العوارض و«كأنّه يقشّر هذه العوارض عنه ويطرحها من جانب حتّى يتوصّل إلى المعنى الذي يشترك فيه ولا يختلف به ويحصّلها ويتصوّرها»[20]. فإذا ما كوّن

---

(١٧) إبن رشد، كتاب القياس، ص ١٩٧.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٤٠.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٢٠) إبن سينا، كتاب الشفاء، شرح كتاب البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٦٠.

معارف فكريّة أوّليّة بفعل هذه العمليّة التجريديّة الأولى، لم يتوصّل بذاته إلى إدراك الحقيقة مجرّدة بإطلاق، إنّما يتمّ له ذلك عن طريق عقل مفارق إلهيّ روحانيّ هو «العقل الفعّال». وهنا يبدو اللجوء إلى هذه الوسيلة المنفصلة لاستكمال عمليّة الاذتهان، لجوءًا إلى أداة معرفيّة خارجيّة يُذعن لها العقل الإنسانيّ العاجز بذاته عن الكشف عن الرابط الحقيقيّ بين الحسّيّ والعقليّ(٢١). بهذا الفعل، ترتدي لفظة «الحقيقة» معنًى خاصًّا، إذ لا تعود تدلّ على المفاهيم المجرّدة المطابقة للذهن وحده (Vérité formelle)، إنّما تظلّ رهينة تجسّداتها الواقعيّة كإنيّة ذات ماهيّة (Réalité intelligible). آنذاك لا يكتسي لفظ «المثال» الطابع العلويّ بمنأى عن الطبيعة السفليّة إذ «قد يعبّر به عن صورة معقولة لها وجود مفارق، واسم غير متغيّر، مطابقةً لصورة المحسوس الكائن الفاسد»(٢٢). إنّه أساس المماثلة، والقياس، والاستقراء، أي «النقلة من جزئيّ إلى جزئيّ يشبّه به»(٢٣).

وإذا عدنا إلى مصادر هذه المصطلحات الفلسفيّة بدلالاتها اللغويّة، لوجدنا معظمها يومئ إلى الحسّ والمحسوس أو الوجدان أو الخيال، مقرونة بأبعاد معنويّة ـ فكريّة استلّها الفلاسفة واستعملوها مرادفات لأخواتها اليونانيّة. فالجوهر (Substance) مثلًا، والذي يعني في أحد معانيه المادّة والعنصر الفاسد(٢٤)، هو لغةً وفقًا لما جمعه من أصوله جميل صليبا في قاموسه: «كلّ حجر يُستخرَج منه شيء يُنتفَع به فهو جوهر، الواحدة جوهرة. وجوهر كلّ شيء ما خلقت عليه جبلته ـ والجوهر النفيس هو الذي تتّخذ منه الفصوص ونحوها. وجوهر الشيء فرنده.

---

(٢١) هذه الازدواجيّة في مسار المعرفة، بين نظر العقل وفعل التنظير، وتصديق الخبر وفعل الإذعان والإيمان، تدخل في سياق النزعة الخبريّة ـ التصديقيّة التي نفصّلها لاحقًا.

(٢٢) الآمدي، كتاب المبين، ص ١٢٥ .

(٢٣) إبن رشد، كتاب الجدل، ص ٥١٤ .

(٢٤) يلخّص بيترز معاني الجوهر (ousia) عند أرسطو في الماورائيّات بالتالي:

«In Meta. 1069 a Aristotle distinguishes three types of ousiai: 1- sensible (aisthetos) and everlasting (aidios), i.e. the heavenly bodies... 2- the sensible and perishable, i.e. what every body recognizes as substances plants, animals etc... 3- the unchangeable (akinetos). ref. Greek philosophical termes. p.150.

وقيل الجوهر هو الأصل، أي أصل المركّبات»[٢٥]. والعرض (Accident) كذلك يطلقه العرب بلسانهم على عدّة معانٍ دلالاتها كلّها مرتبطة بواقع موضوعه: «فهو يدلّ (أ) على الأمر الذي يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه، (ب) أو على ما يثبت ولا يدوم، (ج) أو على ما يتّصل بغيره ويقوم به، (د) أو على ما يكثر ويقلّ من متاع الدنيا. فكأنّ المتكلّمين والفلاسفة استنبطوا معنى العرض من أحد هذه المعاني فدلّوا به على ما لا يقوم بذاته وهو الحالّ في موضوع»[٢٦]. وهكذا القول عن القوّة والفعل، الشيء والموجود، المادّة والصورة إلخ... وكأنّ عمليّة الاشتقاق والتوليد تمّت لتسدّ فراغًا تركته جذور الألفاظ اللغويّة ومصادرها ذات المنحى الحسّيّ ـ الوجدانيّ. وما عودتنا إلى هذه الأصول عند التحقيق الفلسفيّ سوى للتثبّت من المعاني على اختلافها، لاسيّما عند استعمالها في مختلف العلوم وعلى مختلف المستويات والأبعاد.

ج ـ النزعة الظرفيّة ـ السببيّة

تسود عالم الطبيعيّات عند أرسطو أصول وقواعد وقوانين تجمع أو تفصل بين مختلف الكائنات من جهة، وبين عالمي الطبيعة وما وراءها من جهة ثانية. فالأسباب والمسبَّبات، أو العلاقة السببيّة بين الفاعل والقابل، المترجمة في المنطق بالزوج اللفظيّ علاقة بين «المقدّم والتالي» (في الأقيسة الشرطيّة)، جاءت متزاوجة للدلالة على روابط طبيعيّة ضروريّة قائمة بينهما. وقد عبّر عنها المعلّم الأوّل بصفات التأثير، والفعل المباشر، والتحويل، والتوليد... مشيرًا بذلك إلى تلك العلاقات الضروريّة القائمة على الصعيد الوجوديّ بين توالي الكائنات وتعاقبها. وقد واكبت هذه النظرة الاتّصاليّة إلى الكون عنده مجموعة عمليّات رديفة تبرّر ضرورة قيام سببيّة فاعلة ومحرّكة وصوريّة وغائيّة، تفسيرًا لانتقال الكائنات من حال القوّة إلى الفعل، ومن حال الإمكان إلى التحقّق، من مثل

---

(٢٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الأوّل، ص ٤٢٤؛ وقد عرّفه الفارابي قائلًا: «والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنيّة والحجاريّة التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة. وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها، مثل اليواقيت واللؤلؤ وما أشبهها. وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا: زين جيّد الجوهر، ويعنون به جيّد الجنس وجيّد الآباء وجيّد الأمّهات». كتاب الحروف، ص ٩٧ـ ٩٨.

(٢٦) ج. صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني، ص ٦٨ـ ٦٩.

الكمون وجلاء الطبائع. ففي كلّ فاعل أو قابل تكمن طبائع وقوى تخوّله النزوع نحو حالة أو وضع، وفقًا لظروف تتهيأ له لتفجّر طاقاته. وهذا الأمر ينسحب على مختلف الكائنات وفقًا لأصنافها الطبيعيّة، وذلك على صعيد النبات والحيوان والإنسان. فإذا ما بلغت درجة ما من الكمال، بدأت تحقّق ذاتها أو صورتها بفعل النمو والتطوّر الحركيّ. بهذا التحوّل الجدليّ تلاقت عند أرسطو الضرورة العقليّة مع الضرورة الطبيعيّة، وكذلك الإمكان الذهنيّ مع الإمكان المتحقّق، ليعكس قانون العلّيّة العقليّ العلاقات السببيّة بين المحسوسات، والتي تختلف اختلاف طبائعها أنواعًا وأجناسًا. وعندها يلتقي عالما الطبيعة والماورائيّات حيث تتواصل الأسباب والمسبّبات على مستويي البحث: الأفقيّ بالتماثل الحسّيّ، والعموديّ بالتجريد الذهنيّ.

كيف تحوّلت هذه النظرة بمعانيها ومفاهيمها مع مفكّريّ العرب؟ وما كانت طبيعة تصوّرات هؤلاء للعالم ولأسبابه ومؤثّراته بعلاقتها مع نظرة الدين إليه؟

لم تكن المدلولات اللفظيّة لمفاهيم العلّة والسبب والفعل في اللسان العربيّ لتشير أصلاً إلى علاقة التأثير المتبادل أو الكمون الضمنيّ بين الموجودات، سوى من باب الجواز والإمكان عرضًا لا بالذات أو بالجوهر. ذلك فضلاً عن عوامل فكريّة ودينيّة أدّت بمفكّريّ العرب وعلمائهم إلى إيجاد نظام خاصّ بهم يبلور العلاقة: أوّلاً بين الكائنات بحدّ ذاتها، ومن ثمّ بين العالم ككلّ وخالقه من جهة ثانية. فالعلّة عندهم لغةً «اسم لعارض يتغيّر به وصف المحلّ بحلوله لا عن اختيار». ومنه سُمّي المرض علّة، لأنّه بحلوله يتغيّر حال الشخص من القوّة إلى الضعف... لذا ترادف العلّة السبب إلاّ أنّها قد تغايره، فيراد بالعلّة المؤثّر وبالسبب ما يُفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثًا عليه. وقد قيل: السبب ما يتوصّل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أمّا العلّة فهي ما يثبت به الحكم»[٢٧]. لهذا وجدنا الغزالي مثلاً يؤكّد «أنّ السبب في الوضع عبارة عمّا يحصل الحكم عنده لا به»[٢٨]. وابن رشد يُلمح إلى «أنّه لا ينبغي أن يُشكّ في أنّ

---

(٢٧) ج. صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني، ص ٩٥-٩٦؛ إنّ لفظة السبب تعني في العربيّة «الحبل» الذي تربط بواسطته الخيمة بالوتد. وبالمعنى الأعمّ «ما يتوصّل به إلى غيره». أنظر قاموس البستان، الشيخ عبد الله البستاني، المطبعة الأميركيّة، بيروت ١٩٢٧.

(٢٨) الغزالي، المستصفى، المكتبة التجاريّة بمصر، ١٩٣٧، الجزء الأوّل، ص ٦٠.

هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضًا ومن بعض». . . لكنّه يُردف قائلًا: «ولكنّها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلًا عن فعلها»[٢٩].

هكذا تمسي العلاقة السببيّة بين المحسوسات أشبه بعلاقة ظرفيّة (Occasionnelle)، تهيّئ المناسبات لقيام علاقات بينها دون إدراك حدّ العلل المباشرة المؤثّرة على مسار حركتها ونموّها باطّراد وتواصل. وعند هذا المفترق يتميّز مصطلح السبب ـ الظرف عند العرب عن مفهوم العلّة ـ السبب الأرسطيّ. فالاتّصال بين المسبّبات ظرفيّ عندهم وليس ضروريًّا، نظرًا إلى ارتباطها بنظام علويّ يحقّق وصلها ويؤمّن لها استمراريّتها. لذا يبات مبدأ الانفصال، والتجاور، والتلازم الظرفيّ مستحكمًا بين الموجودات، لا التداخل والاقتران الضروريّ القائم على مبدأ الكمون والطبائع الذاتيّة كما نعرفه عند أرسطو. فالسببيّة الحقيقيّة تقوم عند بحث نظام علاقة الكون بخالقه، وكلّ ما دونه على الصعيد السفليّ تُفسّر علاقته بالظرفيّة العرضيّة. ففي العلل الطبيعيّة كلّها تكمن صورة الله، العلّة الحقيقيّة لكلّ مجريات الأمور؛ أمّا التحرّكات في العالم فهي مظاهر وظروف تعكس القدرة والإرادة الإلهيّين. وما الظرف في اصطلاح العرب هنا سوى «الفرصة المناسبة لحدوث الشيء. والفرق بينه وبين الشرط (Condition) أنّ الشرط قسم من العلّة، وهو ضروريّ لحدوث الشيء، وإن كان خارجًا عن ماهيّته. أمّا الظرف فهو غير ضروريّ لحدوث الشيء، وإن كان من شأنه إذا وجد أن ييسّر حدوثه، ويمكنك أن تستبدل ظرفًا بظرف من غير أن يؤدي ذلك إلى منع حدوث الشيء، ومعنى ذلك أنّ تأثير العلّة في المعلول قد يتمّ في ظرف كذا، أو ظرف كذا، وأنّ الظرف الواحد يمكن أن يكون فرصة مناسبة لتأثير هذه العلّة أو تلك»[٣٠].

إنّ الاتّصال بين العالم وخالقه تحكمه العلاقة القائمة بين الواجب الوجود والممكن الوجود، بالذات وبالجوهر. وإن أقرّ الفلاسفة بالعلّيّة مرحليًّا وعرضًا،

---

(٢٩) إبن رشد تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، القسم الثاني، ص ٧٨٧؛ أمّا عن تفاصيل الفوارق بين موقف كلّ من الغزالي وابن رشد من مسألة السببيّة فراجعها في كتابنا: مفهوم السببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة ـ بين الغزالي وابن رشد ـ سلسلة المكتبة الفلسفيّة، دار المشرق، ١٩٨٥ .

(٣٠) جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني، ص ٣٢ .

على صعيد الكائنات الطبيعيّة، فإنّهم عادوا وربطوا الكلّ بخالق الكلّ؛ فتمسي النار مثلاً فاعلة الاحتراق في القطن ولكن لا بإطلاق. هي سبب وظرف يرتبطان بفاعل يوجدهما من جهة، وبطبيعة تخصّهما من جهة أخرى. فهنالك إذًا سبب ذاتيّ حقيقيّ، بمعنى الله الفاعل والمحرّك؛ أمّا سائر الأسباب فهي عرضيّة تلعب دور الظرف ـ الدليل المؤدّي إلى معرفة الصانع ـ الغائب عن طريق القابل ـ الشاهد.

إنّ هذه النزعة الظرفيّة ـ السببيّة تعكس نظام العلاقة بين عالمين: عالم الوجوب والضرورة وعالم الجواز والإمكان، عالم الفاعل ـ المقدّر وعالم الفعل ـ القابل. وهذا هو القصد بدليل العناية، حيث نجد الله خالق كلّ شيء وممسكه وحافظه كما قال سبحانه: «إنّ الله يُمسك السموات والأرض أن تزولا»[٣١]. فما يبان في عالمنا منفصلاً على تعاقب، ومتواليًا على جواز، يعود متماسكًا متّصلاً في أصوله وخواتمه وفقًا لضرورة تتحكّم بمساره: إن بواسطة طبائعه عرضاً، وإن بواسطة فاعله جوهراً.

د ـ النزعة الخبريّة ـ التصديقيّة

إنّ لجوء مفكّري العرب إلى عقل مفارق فاعل استكمالاً لعمليّة التجريد، يحوّل العقل الإنسانيّ من جاهل (منفعل وبالقوّة) إلى عالم (بالفعل أو بالملكة)، كان لجوءًا، كما قلنا، إلى أداة معرفيّة خارجيّة تعكس ذلك الخبر اليقين الذي يُملي على النفس تمامًا كما تُنقل العقيدة إليها ملقّنةً. وهذا يعني أنّ معيار «التبيان» (Evidence interne) يكمن خارج النفس ولا ينبع من داخلها. ممّا يحتم علينا التمييز عندهم بين المعرفة البديهيّة القائمة على ما أسموه «بالأوّليّات العقليّة»، وبين نظر العقل أو فعل التنظير الذهنيّ الذي يولّد علمًا ذاتيًا بالأمور[٣٢].

---

(٣١) إبن رشد، تهافت التهافت، القسم الأوّل، ص ٣٧٤.

(٣٢) يعرّف ابن سينا العلم البسيط القائم على الأوّليّات العقليّة والبديهيّات الحسّيّة كما يلي: «هو الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة ولكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور. فذلك علم فاعل للشيء الذي تسمّيه علمًا فكريًا ومبدأ له». كتاب الشفاء، الطبيعيّات ـ النفس ـ تحقيق مدكور، قنواتي، زايد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٢١٥.

«فالبداهة» لا تدلّ على إدراك العقل المباشر الذي به يُحكم على صدق الأوّليّات؛ بينما النظر الذاتيّ فعلٌ يقوم بواسطته العقل «بالتبيان» أي بالكشف والإيضاح الذاتيّين عن جوهر المعلوم. لكن هذا العقل، في الفكر العربيّ، عندما يصل إلى حدود التجريد الكلّيّ، يُملى عليه خبر من خارج يقع به التصديق شبيهًا بذاك الذي يورث في نفس المؤمن الإيمان القلبيّ. فتتساءل هنا: إلى أيّ حدّ نستطيع أن نقرّب العقل الفعّال من المعلم المعصوم أم من النبيّ الموحى إليه؟ وما المرجع الصالح للتمييز بين واقع الظاهر وجوهر الباطن؟

وكأنّنا بالتصديق النظريّ حُصر فقط، عند مفكّريّ العرب، في مجال صياغة مبادئ الحكمة وأغراضها، كما وردت عند اليونانيّين، بلسان عربيّ ومنطق فقهيّ - كلاميّ. فكان أن اتّبعوا الخطّ التصاعديّ التالي في أبحاثهم المعرفيّة:

النظر الأوّليّ ← العلم البسيط ← الخبر ← العلم المركّب ← التصديق

بمعنى أنّ كلّ تصديق يسبقه تصوّر مجتزأ ومحدود، ولا مجال لاستكماله سوى باللجوء إلى خبر يوجب التيقّن. وفي هذا الصدد كنّا قد بيّنا أنّ الجملة العربيّة أصلًا، كما طرحت إشكاليّتها في المنطق[٣٣]، هي جملة خبريّة تصلنا وحدها بالحقّ والواقع. لذا لم يرد فيها التمييز واضحًا بين ما ندركه بذواتنا وما نبلّغ إيّاه بوساطة الخبر. بل إنّا نعرف بالأشياء والأحداث وكأنّنا نُخبَر عنها، فنصيغ جملتنا خبريًّا، إذ عند رؤيتنا الشمس مشرقة مثلًا نقول: إنّ الشمس مشرقةٌ. وهذا ما يوهم أنّ أحدًا يخبرنا عمّا نشاهد ونعاين بذواتنا لنصدّق قوله أو نكذّبه. فيبات موقفنا من العلم والمعرفة سلبيًّا تلقينيًّا.

من هذه الزاوية نفهم مواقف الغزالي الذي أصرّ على إبقاء التعليم النبويّ وأصول الشريعة، مقاييس أولى ووحيدة للوصول إلى الحقيقة واليقين اللذين يورثان الثقة في النفس. أمّا النظر الذي يتبعه علم فهو ينحصر في باب الاستدلال فقط على الطريق الفضلى المؤدّية إلى الخبر اليقين. وهذا ما حدا ببعض المتكلّمين والفقهاء إلى نقد المنطق والمناطقة الذين يدّعون اكتساب الحقيقة بالقياس والبرهان، طالما أنّه لا يقين يُرتجى خارج أطر الشريعة. فتترادف إذ ذاك

---

(٣٣) راجع المسألة في الفقرة الثالثة «نحو منطق أرسطيّ النزعة عربي اللسان»، من الفصل الثالث.

ألفاظ الروح، والعقل، والنفس على معنى واحد: إنّه الإنسان نفسه أصلاً مدرِكًا عارفًا من جهة، ومصدِّقًا مؤمنًا مذعنًا في آن معًا[٣٤].

إنّ المفكِّر العربيّ جمع ووفّق بين وضعه كناظر وموقفه كمؤمن، وعكس علمه بلسان خبريّ النزعة تصديقيّ المنحى. فباتت معارفه ذاتيّة في مراحلها الأولى، يكمّلها ويصقلها فيض من علاء يكون بمثابة النار التي تشعل المصابيح المعدّة للإنارة. عند هذا المستوى ينقلب الإذعان تصديقًا حيث يصدُق الخَبَر الخُبْر، فيعود معه إلى حقل التجربة ليقابل بين ما اكتسبه من ميدان المتواترات، والحدسيّات، والمشهورات، والمعاينات إلخ... وما تلقّفه من فيضيّات عليا تتوّج بها معارفه. وبهذا تتضايف أنواع علومه وتتكامل. فيتحقّق له عندئذ التبيان على نوعيه، المباشر وغير المباشر، لتمسي الحقيقة كما يعيها واقعًا متجسِّدًا لا مفهومًا صوريًّا فحسب.

هـ ـ النزعة العمليّة ـ الغرضيّة

تناول مفكّرو العرب الفلسفة بشقّيها النظريّ والعمليّ. فالنفس عاقلة وعاملة، ناطقة ومريدة. لذا تتشابك قوى المعرفة بين الحسّ والنزوع والتخيّل والتوهّم والتذكّر، مع قوى سلوكيّة من اختيار ورويّة وفعل إراديّ. وهذه النزعة بلورت عندهم مدى ارتباط العقل السياسيّ بالنظام المعرفيّ، وقد التحما في المذهب الفلسفيّ بشقّيه بغية إيصال الإنسان إلى درجة الكمال والسعادة عقلاً وفعلاً. فالنفس عند الفارابي إنّما تبلغ سعادتها بأفعال إراديّة «بعضها أفعال فكريّة، وبعضها أفعال بدنيّة، وليست بأيّ أفعال اتّفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدَّرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدَّرة محدودة... والأفعال الإراديّة التي تنفع في بلوغ

(٣٤) يقول فريد جبر في صدد مقابلته الحكم المنطقيّ في الفكر الغربيّ بالحكم الصادق في الفكر العربيّ: **Le jugement dit logique n'existe pas en arabe. son équivalent est le tasdiq... dans le sens d'un jugement de véridicité. Il est dans le sujet, la résultante d'un Khabar,** d'un fait **raconté. La proposition qui l'exprime est, à son tour, Khabariyya, non dans le sens de déclarative, encore moins indicative, mais dans celui de narrative, ou tout au plus explicative.**

راجع مقاله:

«Etre et Esprit dans la pensée arabe» STUDIA ISLAMICA, Fasc. XXXII, 1970, p.173...

السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عن هذه الأفعال هي الفضائل»[٣٥]. وقد ارتبطت هذه الأفعال بغائيّة نفعيّة إذ «أكمل ما تكون القوّة الفكريّة متى كانت إنّما تستنبط **أنفع الأشياء** في تحصيلها؛ وربّما كانت خيرًا في الحقيقة وربّما كانت شرًّا وربّما كانت خيرات مظنونة أنّها خيرات. فإذا كانت الأشياء التي تُستنبط هي أنفع الأمور في غايةٍ ما فاضلة، كانت الأشياء التي تستنبط **هي الجميلة والحسنات**»[٣٦].

فالعقل العربيّ غرضيّ، إذ لا يبلغ غايته القصوى إلّا إذا قاد صاحبه إلى ما ينفعه. لذا يبان كلّ ما يتحقّق بالفعل هو الحقّ. وهذا المنحى حدا بفلاسفتهم إلى عدم الاعتراف بصحّة نظريّة، أو قانون، أو قاعدة ما، إلّا إذا أمكن أن يستخرجوا منها تطبيقات عمليّة ـ غرضيّة الغاية. فكلّ علم عندهم «صناعة»، كصناعة اللسان والبرهان والجدل والكلام إلخ... وإذا وجدنا ابن خلدون قد أبطل الفلسفة الإلهيّة ومنتحليها، فذلك لأنّ الأحكام الذهنيّة لا تكفي وحدها للتوصّل إلى الحقيقة على الصعيد الوضعيّ بغية تجسيدها. وهذا ما يجعلنا نشكّ ببعض العلوم كالعلم الطبيعيّ عندهم، كما يقول، حيث «المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينيّ، لأنّ تلك أحكام ذهنيّة كليّة عامّة والموجودات الخارجيّة متشخّصة بموادها، ولعلّ في المواد ما يمنع من مطابقة الذهنيّ الكلّيّ للخارجيّ الشخصيّ اللهمّ إلّا ما يشهد له الحسّ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين»[٣٧]. وبذلك تعود لتتلاقى النزعتان الحسّيّة والعمليّة.

هنا نجد أنفسنا إزاء فلسفة اجتماعيّة ـ سياسيّة يعكسها نظام معرفيّ، اختلف مع اختلاف نظم الحضارة، وتطوّر من خلال النظرة إلى غائيّة الحياة ونظام الكون. هذه الفلسفة تجلّت مثلًا عند الفارابي في تحصيل كمال الإنسان وسعادته كما ذكرنا. وقد ترجمت من زاويتين: **علمًا** «باللسان اليونانيّ ثمّ صارت باللسان

(٣٥) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكيّة بيروت، ١٩٥٩، ص ٨٥ـ ٨٦.

(٣٦) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٦٨.

(٣٧) إبن خلدون، المقدّمة، مرجع سابق، ص ٤٣٠.

السرياني ثمّ باللسان العربيّ»، وحكمة «هي بالقوّة الفضائل كلّها»[٣٨]. وما الإمام بدوره، قياسًا على الفيلسوف، سوى ذلك الذي «يؤتم به ويتقبّل، وهو إمّا المتقبّل كماله أو المتقبّل غرضه»[٣٩]. هذا الرابط السياسيّ ـ الخلقيّ جعل من الفلسفة علمًا يرشد الملّة وصاحبها: «فالملّة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. . . والشرائع الفاضلة كلّها تحت الكلّيّات في الفلسفة العمليّة. والآراء النظريّة التي في الملّة براهينها في الفلسفة النظريّة. . . فإذن الفلسفة هي التي تعطي ما تحتوي عليه الملّة الفاضلة. فإذن المهنة الملكيّة التي عنها تلتئم الملّة الفاضلة هي تحت الفلسفة»[٤٠]. هذه الفلسفة النظريّة ـ العمليّة هي التي تنظّم الحياة بين أفراد المجتمع الواحد، أكان ذلك من خلال علوم الشريعة، أم من خلال سائر العلوم السلوكيّة ـ المهنيّة.

لا ندّعي أنّ هذه النزعات الخمس هي التي طبعت وحدها المصطلح الفلسفيّ لتميّزه، إنّما أتى تحليلنا لأبرزها نظرًا إلى خصائص فريدة عُرف بها اللسان العربيّ طبيعةً وممارسةً. كذلك نقول إنّ هذه النزعات تداخلت وتضايفت في اللفظ الواحد، نظرًا إلى تداخل معانيه وتضايف المواد العلميّة التي عبّر عن مضامينها، الأصيلة منها والدخيلة، النقليّة والعقليّة.

ثانيًا ـ أبعاد المصطلح الفلسفيّ

إنّ قراءة أوّليّة للتفرّعات وللتصنيفات التي سلكها المصطلح الفلسفيّ عند العرب، رسمًا وتعريفًا وتحديدًا، تشير إلى تغطيته معظم مجالات اللسان والفكر والدين. فالمحور الأساسيّ يبقى في مدلول أصله المعروف بالجذر، ليشمل شيئًا فشيئًا أبواب الاستعمال والتطبيق انطلاقًا من علوم اللسان على اختلافها، مرورًا بمعناه الشرعيّ ـ الفقهيّ أو الاصطلاحيّ ـ الصوفيّ، وصولاً إلى دلالته على عُرف أهل الكلام والفلسفة والمنطق، كما تكرّس عبر مؤلّفاتهم والزمن.

هذه التفرّعات والتصنيفات حوّلت اللفظ الفلسفيّ من أُحديّة مدلوليّته وضيق مجاله، إلى تكوّنه وسيط تداخل وجمع والتقاء بين العلوم الفلسفيّة المختلفة من

---

(٣٨) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص ٨٨.
(٣٩) المرجع السابق، ص ٩٢ـ ٩٣.
(٤٠) الفارابي، كتاب الملّة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٦ـ ٤٧.

جهة، وسائر العلوم من جهة ثانية، بانفتاحها على بعضها نظرًا إلى الاشتراك والتعميم الحاصلين بين معانيها. فحقوله الدلاليّة أمست تعكس صورة عالم فكريّ متكامل المعالم، متضايف المرامي، أعاد فلاسفة العرب وعلماؤهم بناءه وفقًا لمقولاتهم الفكريّة الذاتيّة، ولخصائص لسانهم ذي النزعات المرسومة سابقًا.

هناك إذًا بُعدان أساسيّان طبعا المصطلح الفلسفيّ، الذي ميّز بدوره تواصل العلوم وتشابكها، داخل الصرح الفلسفيّ وخارجه.

١ ـ البُعد التداخليّ بين العلوم الفلسفيّة

جمع المذهب الفلسفيّ تقليدًا ووصَل بين مختلف مستويات البحث العلميّ ـ الفكريّ، أي بين مجالات الطبيعيّات، والنفسانيّات، والرياضيّات، والمنطقيّات، والإلهيّات؛ وتطبيقًا آلَفَ بين محوري فلسفة المعرفة والفلسفة الأخلاقيّة ـ الاجتماعيّة ـ السياسيّة. فإذا ما تطرّقنا مثلاً إلى ميدان الطبيعيّات، وتوقّفنا عند أبرز المقولات التي تكوّن مضامين عالمها، وجدناها شبيهة بتلك التي استعملت في قسم من المنطقيّات والإلهيّات. فهي تتناول الأجسام أو الموجودات الحسّيّة من حيث **الكيفيّة والحركة**، أو من حيث **الكون والفساد**. لقد حصر الغزالي مثلاً مقاصد هذا العلم عند الفلاسفة في أربع مقالات: «واحدة فيما يلحق الأجسام، وهي أعمّ أمورها، كالصورة، والهيولى، والحركة، والمكان. والثانية فيما هو أخصّ منه وهو نظر في حكم البسيط من الأجسام. والثالثة النظر في المركّبات والممتزجات. والرابعة النظر في النفس النباتيّ، الحيوانيّ، والإنسانيّ؛ وبها يتمّ الغرض»[٤١].

كذلك يتكرّر الأمر عينه في موضوع المنطق الذي يصل بين عالمي الطبيعة وما وراءها. إذ متى بحثنا في القوانين التي تنتج أنواع الأقيسة، والأدلّة التي تؤدي إلى إثبات صحّتها، وجدنا أنّها قد استعملت نفسها في طرح المسائل الماورائيّة والتكافؤ بين أدلّتها نفيًا أو إثباتًا. ذلك مثل مبدأ الذاتيّة (Principe d'identité)، ومبدأ عدم التناقض (Principe de non-contradiction)، ومبدأ الثالث المرفوع (Principe du tiers exclu)، ومبدأ السببيّة (Principe de causalité). ويعكس منطق

(٤١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٠٣.

أرسطو، في أصوله وأغراضه، عبر المقولات والقضايا، ترتيب الكائنات وقسمتها كلّياتٍ إلى أجناس وأنواع، وجزئيّاتٍ إلى فصول وأشخاص، وكأنّه يربط من جهته بين الواقع الحسّيّ والماورائيّ. إنّ **الموضوع** في القضيّة مثلاً هو **النوع والمحمول هو الجنس**، والتعريف يجمع بين جنس ونوع وفصل؛ وغاية كلّ **تعريف أصلاً** بلوغ الماهيّة. أمّا البرهان فيقوم على مقدّمات ضروريّة ذاتيّة، تجعل منه جسر عبور بين أصول المعرفة الطبيعيّة ـ العلميّة والعلم بالعلّة الموجبة للموجود. وهذا ما دفع ابن رشد، في تفسيره منطق أرسطو، إلى استعمال مفاهيم أمثال القوّة والفعل، المادّة والصورة، الذات والعرض، الضروريّ والممكن. يقول مثلاً في العبارة: «إنّما صارت ألفاظ الجهات جهتين لأنّه إنّما قصد بها أن تكون دلالتها مطابقة للموجود. والموجود قسمان: إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل، والضروريّ يقال على ما بالفعل، والممكن يقال على ما بالقوّة»[٤٢].

وعندما كانت النفس بدورها تربط ما بين عالمي الأجسام الطبيعيّة والعقول السماويّة، وفقًا لنظام الكون الفيضيّ ولتسلسل الأفلاك، وجدنا من خلال خاصّيّة الإنسان، في إدراكه الجواهر والصور، بُعداً ماورائيًّا تجسّده قواه العقليّة، وبُعداً طبيعيًّا تعكسه سائر حواسّه الظاهرة والباطنة في إدراكاتها. وللنفس قوّتان: عالمة وعاملة. لذا فهي تتمكّن من الوصل بين النظريّات والعمليّات: «والقوّة العاملة هي التي تنبعث بإشارة القوّة العلميّة التي هي نظريّة متعلّقة بالعمل»[٤٣]. آنذاك تبدأ مرحلة تنتقل فيها الألفاظ المستعملة في الفلسفة المعرفيّة إلى عالم الفلسفة السلوكيّة، إن على صعيد الفرد أم على صعيد الجماعة، في تفاعلهما الأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ. وقد عكستها النزعة العمليّة ـ الغرضيّة، كما أوردناها، على صعيد هيكليّة الدولة، وتراتب مؤسّساتها، وتداخل مهن أفرادها على مستوياتهم كافّة. وهي في غالبيّتها نفعيّة تُستلهم من الواقع الحياتيّ، وفضائليّة تعكس نظام القُدَر الفلسفيّة والدينيّة.

٢ـ البُعد التداخليّ بين الفلسفة وسائر العلوم

لا بدّ لدارس الفكر العربيّ أن يواجه مشكلة المصطلح الفلسفيّ بتفرّعاته خارج

---

(٤٢) ابن رشد، كتاب العبارة، ص ١١٧.

(٤٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٥٩.

دائرة الفلسفة بحدّ ذاتها، ليطال محاور سائر العلوم التي ترتبط بها، حيث تتشابك الألفاظ إلى حدّ اكتساب المصطلح الواحد أبعادًا متعدّدة تعكس مضمون كلّ علم في مراميه. فهناك، كما نعلم، علوم نقليّة وأخرى عقليّة تلاقت بإشكاليّاتها في مطارحات ومساجلات العلماء. فحدث بهم إلى تذاكر مسائل ومشاكل متقاربة، اختلطت فيها وعندها المنهجيّات فتقاربت أو تباعدت، وكذلك النتائج والاستنتاجات[٤٤]. فكان لا بدّ من أن يتأثّر المصطلح بعامّةٍ بهذا التداخل، لينتقل معه المصطلح الفلسفيّ بخاصّة إلى عوالم جديدة، ويغطّي أبعادًا معنويّة لم يعهدها من ذي قبل مع حكماء اليونان ولا عرفها اللسان اليونانيّ أصلاً. هذا التداخل - التلاقي بين العلوم أدّى إلى شمول كلّ مصطلح أكثر من معنى وبُعد، وانفتاحه على مضامين مختلف المعاني الجزئيّة. وهو أمر حثّ واضعيّ المعاجم القديمة على الإشارة إلى أسماء الفِرق، أو المذاهب، أو أصحاب العلوم، الذين استعملوا اللفظ عينه ولكن بِبُعدٍ مختلف وغائيّةٍ خاصّة بعلمهم.

ولنا على هذا البُعد المتفرّع - المتداخل للمصطلح الفلسفيّ الواحد أمثلة نقطفها من مختلف مدلولاته، ونسوقها منسحبةً على علوم مختلفة، نقليّة كانت أم عقليّة.

* **مصطلح الإمكان**: الذي يرد فلسفيًا على مستويين ومعنيين: **على المستوى الطبيعيّ** وهو يأتي مقدَّرًا وجودًا في الزمان المستقبل، فنتكلّم عن الممكن «المستقبل الحدوث» (Contingent). لذا فهو وفقًا لطبيعة كامنة في الموجود يكون: إمّا على التساوي، أو على الأقل، أو على الأكثر. وعلى **المستوى الذهنيّ** يدلّ على المعنى الوسط بين مفهومي الاستحالة والضرورة (Possible). فالقضيّة إمّا أن تكون مطلقة، وإمّا ذات جهة، وإمّا شرطيّة. والقضيّة ذات الجهة منها ما هي ضروريّة، ومنها ما هي ممكنة، ومنها ما هي مستحيلة. فالفلاسفة ربطوا طبيعيًّا

---

(٤٤) يعطي ابن خلدون مثالاً واضحًا عن هذا التقارب والاختلاط، مثل ذلك الحاصل بين الكلام والفلسفة. يقول عن طريقة المتأخّرين منهم: «ثمّ توغّل المتأخّرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدًا من اشتباه المسائل فيهما... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخّرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميّز أحد الفنّين عن الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم». راجع المقدّمة، ص ٣٦٩- ٣٧٠.

معنى «الإمكان» ومعنى «الوجود بالقوّة» الذي هو عندهم مبدأ الحركة والتغيّر. أوَ ليست الحركة كمال ما هو بالقوّة؟ لكن المتكلّمين، لا سيّما الأشاعرة منهم، عندما لم يروا في الطبيعة أسبابًا ذاتيّة، إنّما وجدوا أنّها مسخّرة لله تعالى، أي أنّها لا تعمل بذاتها، نفوا المضمون الأوّل للمصطلح ولم يُقرّوا سوى بالإمكان الذهنيّ. يقول الغزالي في هذا الصدد: «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل، فكلّ ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سمّيناه ممكنًا، وإن امتنع سمّيناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سمّيناه واجبًا. فهذه قضايا عقليّة لا تحتاج إلى موجود وصفًا له»[٤٥].

* **مصطلح العدم**: الذي يرتبط مباشرة بالإمكان إذ هو وجود بالقوّة. «إنّ الممتنع، كما يقول ابن رشد، هو مقابل الممكن... فإنّ الامتناع هو سلب الإمكان مثل قولنا: إنّ وجود الخلاء ممتنع»[٤٦]. ثمّ يُردِف في نصّ لاحق: «فإنّ الممكن هو المعدوم الذي يتهيّأ أن يوجد وألا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنًا من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو بالفعل، وإنّما هو ممكن من جهة ما هو بالقوّة»[٤٧]. وهكذا يمسي العدم أصلاً من أصول التكوّن والتحوّل والحركة عند الفلاسفة. بينما عنى به المتكلّمون الأشاعرة «اللاشيء»، إذ أنكروا وجود «ما بالقوّة» طالما أنّ كلّ موجود هو بالفعل دائمًا، يخلقه الله على حال معيّنة من عدم محض[٤٨]. أمّا المعتزلة فاعتبروه «ذاتًا ما»، يأتي عندهم وفقًا لصورة غير واضحة المعالم.

* **مصطلح العلّة**: الذي يعني أصلاً: «ما يتوقّف عليه الشيء... ويضاف الحكم إلى الله تعالى إيجابًا وإلى العلّة تسبّبًا». ويطلق عند أرسطو والفلاسفة على «ما يتوقّف عليه وجود الشيء ويكون خارجًا ومؤثّرًا فيه»[٤٩]. وبذلك تكون العلّة على أربعة أصناف: المادّيّة، والصوريّة، والفاعلة، والغائيّة. لكنّ التمايز في دلالة

---

(٤٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم وتعليق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ص ٦٥ـ ٦٦.

(٤٦) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأوّل، ص ١٨٩.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٩١.

(٤٨) هذا الموقف أدّى بالأشاعرة إلى إنكار قدم العالم، والقول بحدوثه، على النحو الذي خلقه الله عليه بإمكاناته وقواه.

(٤٩) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، القسم الثاني، ص ٩٥.

أثر العلّة وقع، بين مفهوم الفلاسفة لها ومفهوم المتكلّمين والفقهاء، وفقًا لمعتقدات ومنطلقات كلّ منهما في بناء عالمه. فبينما أريد بها عند الأوائل ما يتقوَّم به وجود ماهيّة الشيء وما يحتاجه في وجوده على حال ما، فضّل أهل الكلام والشريعة استعمال لفظ «السبب» مكانه، أي الذي يُتوصَّل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، نظرًا إلى إنكارهم مبدأ التأثير، ومن قبله مبدأ الكمون والطبائع الذاتيّة. لذا حدّوا دوره بالجامع أو الوسيط بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب. فهو كالرابط والقرين الذي يحصل عنده الشيء لا به، وقد أطلقنا عليه صفة «الظرف» غير الضروريّ في سياق حدوث مجريات الأمور.

* * *

إنّ هذه الدلالات للمصطلح الفلسفيّ الواحد على اختلافها، تجعلنا ننتقل من بيانيّة اللفظ الموحّد إلى برهانيّة أبعاد اللفظ المتحوّل، أي من المعنى اللغويّ الأصيل إلى ما نعقله منه على صعيد كلّ علم وفنّ وصناعة. لذا نرى لزامًا علينا عند استعماله، دعمه بشواهد تكون بمثابة براهين على دقّة هذا الاستعمال، وفقًا للمعنى المزمَع بلورته. وبذلك نكون قد أزلنا سلطة اللفظ الذي يؤدّي إلى الجمود على صعيد النقل أو التحقيق الفلسفيّ، لتتبنّى سلطة المعنى الذي يبقى الأساس في كلّ فعل تفلسف أو تذهين. فالإشكاليّة اللغويّة لم تكن لتتفاعل وتولّد كلّ هذه المغالط والالتباسات في الفكر الفلسفيّ، لو تحدّدت المعاني، وبالتالي أبعاد المصطلحات الفلسفيّة، وفقًا لموادّها ومواطن استعمالها. فاللفظ الفلسفيّ أداة نظريّة تكشف لنا عن العلاقات القائمة بين الموجودات، وتحيلنا إلى عالم نكوّنه فكريًّا أو وجدانيًّا. وهو يختلف إلى حدّ بعيد عن ذاك القائم والمقرَّر طبعًا وطبيعةً بين أهله. وإذا جهدنا في إماطة اللثام عن أبعاده، فذلك للدلالة على شموليّة الفكر الفلسفيّ لسائر ميادين المعرفة والسلوك، اتّصالاً بها أو انفصالاً عنها.

هذه الطبيعة المتميّزة للمصطلح الفلسفيّ الذي يسير في كلّ اتّجاه، تجعلنا نتجاوز كلّ إشكاليّة يمكن أن تعرقل مسار التعبير الفكريّ باللسان العربيّ. وبفعل تحديد كلّ معنى بلفظ يقابله، تنقلب هذه الإشكاليّة من عائق إلى حلّ يهدينا في سبيل انتقاء المرادفات الفضلى عند التحقيق الفلسفيّ، أو عند الانتقال من عالم الفكر الغربيّ إلى عالم الفكر العربيّ، بدقّة علميّة ووضوح منهجيّ يعبّران عن المدلول المبتغى كشفه.

موقع الإشكاليّة اللغويّة في الفكر العربيّ بين العائق والحلّ

من البديهيّ القول إنّ الإشكاليّة اللغويّة طُرحت على صعيد العلوم الدخيلة نقلاً وتفسيرًا. وكان أن برزت جملة من المشكلات المتفرّعة، حثّت مفكّري العرب على إيجاد وسائل لغويّة تخوّلهم نقل الفكر اليونانيّ وشرح مضامينه. بموازاة هذا المنحى اللغويّ - الفلسفيّ، تبلور شيئًا فشيئًا اتّجاه عربيّ - إسلاميّ حاول تجاوز هذه الإشكاليّة بوسائله الفكريّة الخاصّة، نظرًا إلى خصوصيّة علومه وأصالتها. فطرح علمه ومنهجيّته بعقليّة الفقيه المؤوّل، والكلاميّ المدافع، والمتصوّف المتديّن. وقد عبّر عنهما بلغة تخصّه إذ هي مستلّة من جذورها وأصالتها، لا تمتّ إلى فلسفة اليونان بصلة، سوى تلك التي انعكست بروافدها وتشابكت عند تزاوج العلوم واختلاط الصنائع وتداخلها.

نحن نقف إذًا إزاء منحيين طبعا تطوّر الفكر العربيّ: الأوّل فلسفيّ يونانيّ أو غربيّ الاتّجاه، والثاني فكريّ - عقديّ وعربيّ اللسان، لغة كلّ منهما خاصّة بعلومه، مع إقرارنا بتفاعل العالمين وبالتالي تآزر ألفاظهما شكلاً وفصلهما مضمونًا. وهذا ما أدّى، كما مرّ معنا، إلى جمع المصطلح الفلسفيّ بين المدلول اللغويّ البيانيّ الأصيل مضافًا إليه البُعد الفلسفيّ الدخيل. بينما بقيت المصطلحات العلميّة الإسلاميّة صافيةً، مطبوعةً بمضامينها ومراميها الذاتيّة، دونما تحريف أو نحل. والطريف أنّ علماء المسلمين عندما عالجوا مسائلهم الفلسفيّة المرمى بلغتهم المميّزة، أكسبوها مضامين لا يقف عليها سوى أصحابها والخاصّة، إلى حدّ راحوا معه يفصلونها عن أصولها اليونانيّة بفكر خلّاق ونهج

اختصّوا به، تاركين علومهم بمنأى عن كلّ إشكاليّة، لغويةً كانت أم فكريّة. وهذا ما أذكى موقف بعض الأصوليّين في نبذ كلّ علم دخيل، وعدم الأخذ بأيّ لفظ غريب أو دخيل على اللسان العربيّ ومتفرّعاته اللغويّة.

إذا ما قسنا من جهتنا الإشكاليّة اللغويّة في بداياتها، لوجدناها قد شكّلت عائقًا تغلغل بين ثنايا التعبير الفلسفيّ ليُتَرجَم تعثّرًا في النقل والبناء الفلسفيّ بالعربيّة. لكنّنا نعترف، ونحن نعاني اليوم ما عاناه أسلافنا في تحقيقاتنا الفلسفيّة، أنّه لولا هذه الإشكاليّة لما تمّ ضبط المصطلح الفلسفيّ وتخريجه وتوليده، مع ما يحمل في طيّاته من أبعاد معنويّة، على مختلف مستويات الأبحاث الفكريّة. وكذلك لما كان ليتمّ الفصل بين مدلولي اللفظ: الأصل منه والفروع المستلّة عنه. وكلّ تجاوز أو تغاضي عن مثل هذه الإشكاليّة يُعتبر هروبًا نحو انتقاء اللفظ اتّفاقًا، أو محاولة نقل ساذجة تقطع الفكر عن جذوره من جهة، وتمنعه عن مواكبة تطوّر المعاني من جهة ثانية. ومن قائل هنا إنّه علينا الإبقاء على الألفاظ كما وردت بلغتها أي تعريبها فقط، أو إيجاد مرادفٍ لها كيفما كان، نظرًا إلى تجاوز معاني العلوم العصريّة مضامين الجذور اللفظيّة في أصولها اللغويّة. فلو افترضنا سلفًا تبنّي أمثال هذه المواقف، لما تطوّر بناء اللغة ليتحوّل، كما حصل، من الصنائع العامّيّة إلى الصنائع القياسيّة، ومن البدائيّة ـ الإنشائيّة إلى الطرح الفكريّ ـ الوضعيّ في أبعاده المعنويّة.

لذا نحن بحاجة اليوم، عند صياغة فكريّة عربيّة صافية، إلى الاهتداء والأخذ بإفرازات هذه الإشكاليّة، وضروب الحلول التي وُضعت لها على مختلف أوجهها. كذلك الأمر بالنسبة إلى ضبط المصطلح، ليأتي تعبيرًا عن خواطرنا وذهنيّتنا، انسجامًا منّا مع عبقريّة لساننا. ذلك لنعكس نظرتنا الخاصّة إلى الكون والحياة بوضوح ودقّة لا يفقدانا ذاتيّتنا، بل يساعدانا على مواكبة ما يفدِ علينا من علوم ومنهجيّات نُطوِّر في ضوئها هذه اللغة. فالتحصيل العلميّ الصحيح لن يتوفّر لنا دون تقيّدنا بأساليب فكريّة خاصّة بنا، تفترض منّا انتقاء أنسب الألفاظ، لبلورته وتوظيفه. وجزء من مشكلة تعبيرنا الفلسفيّ اليوم يكمن في انقطاعنا عن العبّ من هذا التراث بلسانه ومناهج علمائه. فالمصطلح الفلسفيّ ابن تاريخ ثقافيّ، متواصل الحقبات، وذات مضمون وأبعاد تضرب جذورها في ماضي الفكر لتعكس جوانب

من حاضره. وقد أثبت هذا التراث أنّ اللسان العربيّ الذي استوعب العلوم الدخيلة وهضمها وولّد جديدًا، ما زال قادرًا على مواجهة الفكر المعاصر بمصطلحاته ومنهجيّاته، وإن بصياغة متجدّدة وأسلوب خاصّ في التعامل معها.

صحيح أنّ الإشكاليّة اللغويّة، التي تحوّلت مشكلة فلسفيّة على الصعيدين الذهنيّ والتعبيريّ، ما زالت تقضّ مضاجع المفكّرين العرب في سبيل انتقائهم أفضل المصطلحات عند التحقيق الفلسفيّ، أو عند قيامهم بفعل التفلسف بالعربيّة. ولكن الصحيح أيضًا أنّ أساليب الاستعارة والنقل والاشتقاق والانتقاء التي راجت عند القدماء، لم تعد ربّما تفي وحدها اليوم بالحاجات الثقافيّة والعلميّة الاختصاصيّة. فهل ننساق وراء القائلين بمبدأ الأخذ بالرائج والدارج عُرفًا لسدّ مثل هذه الحاجات؟ وبالتالي هل نُغفل عمليّة التخريج اللفظيّ مدعومةً بالتعليل القائم على نصوص ـ شواهد؟ نحن ننادي بوضع معجميّة علميّة ثابتة، بدءًا بتعريف المصطلحات لغويًّا، مرورًا بتفريعها موسوعيًّا وفقًا لمضمونها وبُعدها في كلّ علم، وصولاً إلى تسهيل استعمالها في مجالاتها كافّة، تجنّبًا لكلّ غموض أو تشويه أو التباس. فالمشكلة التي تولّدت عند تداخل العلوم الفلسفيّة، يجب أن تحلّ بتحديد الفوارق والمدلولات ضمن إطار المصطلح الواحد. بمعنى آخر، طالما أنّ لكلّ علم لغته ومصطلحاته الخاصّة، وبما أنّ التداخل حاصل أيضًا في المصطلح الواحد بين مختلف معانيه، فلمَ لا نقوم بتحديد هذه المعاني بدقّة، مميّزين بين هذا المدلول أو ذاك تبعًا لعلمه؟

إنّ الطريقة المزمَع اتّباعها في وضع معجميّة كهذه يجب أن تمرّ بثلاثة مراحل:

ـ **أوّلها**: إجراء مسح شامل لأمّهات المصادر، في كلّ علم فلسفيّ على حدة، لنستلّ منها المصطلحات الأساسيّة. نُفردها محدّدةً عبر أطرها وامتداداتها كافّة، إضافة إلى ما يتفرّع عنها من مفردات ومركّبات. ذلك مثل إحصائنا في لفظ «البرهان»، وهو المصطلح الرئيس، متفرّعاته كافّة، كالبرهان البسيط والمركّب، برهان الخُلف، البرهان المطلق، البرهان المستقيم، البرهان الكلّيّ والجزئيّ، برهان اللمّ وبرهان الإنّ، البرهان الموجب والبرهان السالب إلخ...

ـ **ثانيها**: الاحتفاظ من مختلف التحديدات بالأشمل منها، عبر تطوّرها الفكريّ ـ التاريخيّ، إزاء مختلف تعريفات الفلاسفة لها، نظرًا وتطبيقًا. كيف

استعملها واضعها وأتباعه: مَن قَبِلَ بها شكلاً واختلف مع واضعها حول مضمونها، ومَن رفضها ليستبدلها بأخرى، وفقًا لأصول منطقة الخاصّ ولسانه العربيّ.

ـ **ثالثها**: جمع كلّ المصطلحات في مختلف هذه المواد العلميّة، أي الصنائع اللسانيّة والفلسفيّة، إضافةً إلى العلوم النقليّة التي تكاملت وتداخلت ضمن الفلك الفلسفيّ أو خارجه. وذلك بغية تثبيت مناحيها، وفقًا لنظام لفظيّ يشمل استعمالها بيانيًا، وفلسفيًّا، وكلاميًا، وفقهيًا، وصوفيًا، وعلميًا (إذا ما وردت في إحدى العلوم البحتة).

ولنضرب على طريقة الجمع والفصل هذه مثالاً نعتبره أنموذجًا تطبيقيًا تحضيرًا لهذه المعجميّة المصطلحيّة، وهو لفظ «**القياس**»: كيف نجمع مدلولاته ونفصّلها.

١ - نورد أوّلاً مدلول القياس فلسفيًا مأخوذًا في أصله الأرسطيّ، إلى جانب إيراد مختلف مضامينه عبر تاريخ الفكر الفلسفيّ الوسيط وفي أمّهات المصادر.

٢ - ثمّ مدلول القياس عند أهل النحو مع الإشارة إلى أركانه عندهم.

٣ - ثمّ مدلول القياس عند الأصوليّين مع ربطه بالأصل والفرع في أحكامهم.

٤ - ثمّ مدلول القياس كلاميًا، إن عند الأوائل المتقدّمين أو عند المتأخّرين منهم، في مختلف تسمياته.

٥ - هنا يتمّ الانتقال إلى مختلف تفرّعاته، تحديدًا لمعنى كلّ منها. مثل القياس البرهانيّ، البسيط والمركّب، المبكّت، الجدليّ، الحمليّ، الخُلف، الشرطيّ، الصناعيّ، المغالطيّ، الفراسيّ، الاقترانيّ، المستقيم...[١]

٦ - نقوم بالإشارة، عند الانتهاء من مادّة القياس، إلى ما قد يرتبط به من مصطلحات، أمثال: أشكال القياس، ضروبه، أنواعه، أقسامه (من مقدّمة، وحدود، ونتيجة، مع مختلف تسمياتها)، والمواد التي قد تتّصل به نظرًا أو استعمالاً كالعلّة والبرهان إلخ...

---

(١) طبّقنا هذه الطريقة التفريعيّة عند وضعنا فهرس مصطلحات ابن رشد المنطقيّة، راجعها في كتابنا «تلخيص منطق أرسطو» ضمن الفهارس.

من البديهيّ القول هنا إنّ عملاً كهذا، وتحقيقًا يشمل كلّ هذه المواد، يتطلّب فريق عمل متخصّص في العلوم الفلسفيّة على أنواعها، وتقنية معيّنة لتنظيم هذا التسلسل اللفظيّ لغةً وفكرًا. وقد قام بعض مفكّرينا بهذا العمل، وإن جزئيًّا، منفردين، فأتت معاجمهم على نوعين: تقليديّة تلفيقيّة، نجحت حينًا في شموليّتها وأخفقت أحيانًا في إجماليّتها، نذكر منها معجم جميل صليبا الفلسفيّ. ومتخصّصة علميّة في مادّة محدّدة مثل معجم الغزالي لفريد جبر، والمعجم الصوفيّ لسعاد الحكيم. وهي لا تحقّق الهدف المنشود الذي نسعى إليه مفصّلاً شاملاً كما أوردناه[٢].

* * *

إنّ هذه الدراسة التحليليّة ـ النقديّة، وقد بلغت نهاياتها، لا تدّعي وضع حلّ جذريّ لإشكاليّة عمرها قرون، مافتئت تتفاعل في أوساط المفكّرين والمجامع العلميّة اللغويّة والفلسفيّة. إنّما إسهامنا عبرها في إماطة اللثام عن طبيعتها، وإفرازاتها، وطروحاتها، وتشابكاتها على صعيدي الفكر واللسان العربيّين، ربّما يفتح الباب أمام العاملين في مضمار الفكر العربيّ إحياء وتحديثًا وإبداعًا، للنظر بتمعّن في مفاعيلها، طالما هي إشكاليّة ومشكلة فلسفيّة معًا. وجلّ المبتغى، دفع أهل اللغة والفكر إلى تطوير بناها، واستغلال قدراتها المتعاظمة، من أجل وضع منهجيّات لغويّة حديثة تسهم في تثبيت المصطلح الفلسفيّ مستقبلاً، وكذلك تعمل على توظيفه في حقول معظم العلوم لاسيّما الفلسفيّة منها. إذ إنّ جمود اللغة سيؤول حتمًا، كما عاينّاه وعانيناه، إلى جمود على صعيد الفكر الفلسفيّ، واستسلامه إلى التغرّب والانحلال. وهو أمر لا يتوافق مع تطلّعاتنا في تحقيق فلسفيّ ـ إنسانيّ نابع من تراثنا وعلومنا ومنهجيّاتنا بلغتنا. وهذا ما قصده فريد جبر

---

(٢) قام سلمان البدور في مقاله «مشكلة المصطلح الفلسفيّ في اللغة العربيّة» بتصنيف الفئات التي عملت وتعمل في هذا الحقل، وقسّمها إلى ثلاثة: فئة المترجمين المعرّبين، فئة المتفلسفين بالعربيّة عبر المصطلحات المعرّبة، وفئة واضعي المعاجم الفلسفيّة التي أشرنا إلى بعضها. وقد استنتج عمق مشكلة المصطلح الفلسفيّ عند استعماله في اللغة العربيّة وأبعادها الخطيرة على الفكر العربي المعاصر. راجع كتاب الفلسفة في الوطن العربيّ المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ٢٩١ـ ٣٠٤ .

عند وضعه أصول التحقيق الفلسفيّ باللسان العربيّ، مشترطًا أن يكون «ساميّ العبقريّة عربيّ الصياغة». والمنبع الرئيس لتخريجه تغرف منه، حسب قوله، بعودتنا إلى «المحل الفكريّ الذي بدت فيه الذهنيّة الساميّة العربيّة خالصةً صافيةً. أي، فيما نرى، ممّا عُرف بعد الغزالي، وانطلاقًا منه، بالعلوم الإسلاميّة. هذا لا يعني أن نأخذها بمجرّد ما جاءت عليه، دونما عدل وتجريح، فلا نسقط منها أو لا نضيف عليها شيئًا. لكن لا بدّ لنا، فيما نرى دائمًا، من أن نتخذها هي المنطلق الأساسيّ إن أردنا أن يكون حقًّا نظرة أصيلة إلى الكون والحياة، مهما اختلفت الوجوه التي قد تبدو لنا عليها هذه النظرة»[٣]. وكلّ منهجيّة حديثة أو مستحدثة تُسهم في هذا التحقيق تبقى قابلة للحياة، طالما لا تُخرج اللسان عن خطّه لتغرّبه، ولا تجنح بالفكر عن أصالته لتشوّهه.

---

(٣) فريد جبر، مقال «نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ»، حوليّات، معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القدّيس يوسف، المجلّد الأوّل، بيروت، ١٩٨١، ص ٧٢ .

ـ ا ـ

نصوص فلسفيّة ـ لغويّة (*)

(*) نورد هنا أبرز النصوص التي استعنّا بها في تحليلنا لطبيعة الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة. وقد استللناها من مصنّفات عدّة، أشرنا إليها في ثبت المصادر والمراجع، واكتفينا في هذا الملحق بذكر صفحاتها. لكنّنا خصّصنا ذكر كتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب» في بعضها، نظراً إلى أنّ مؤلّفه حقّق فيه معظم رسائل الحدود بإتقان، ووفّر علينا عناء التدقيق والمقابلة.

[١]

جابر بن حيان

ـ من الحدود ـ

الحمدُ لله الذي لا يُحدُّ بحدٍّ، ولا يُوصَفُ بمعنى ذِي وصْفٍ، ولا تجري عليه صفاتُ المخلوقِينَ، وصلَّى الله على سيِّدِنا محمّدٍ، خاتم النبيِّين والمرسلين، وعلى آلِهِ وصحْبِهِ أجمعينَ، وسلّم تسليمًا كثيرًا إلى يومِ الدين.

إعلمْ أنّ لنا كُتُبًا في الحدودِ ذواتَ أفانينَ ومتصرّفاتٍ مُتباينةٍ بحسب طبقاتِ العلوم التي قُصِدَ بها قصْدها، وأمّ بها نحوها. فأمّا هذا الكتابُ، فمنزلتُهُ من الشرفِ كمنزلة العلوم التي اختصّتْ بها هذه الكتبُ. وما يمُرُّ بكَ فيها، إن كُنْتَ تعقِلُ ما نقوله، مُغنٍ عن وَصْفِها ومدحِها عندك، ويسهل عليك إدراك فضلها وإنْ لم تَفْهم ما يمرُّ بكَ فيها، فما منزلتُكَ أن تمدَحها، ولا أنْ نقرّ لك بشيء منها، فَضْلًا عن أن تراها وتلمسَها وتَقرأها.

توطئة في الحدّ

واعلم أنّ الغَرَضَ بالحدّ هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتّى لا يخْرج منه ما هو فيه، ولا يَدخل فيه ما ليس منه. لذلك صار لا يَحْتمِلُ زيادة ولا نقصانًا، إذْ كان مأخوذًا من الجنس والفصول المحدثة للنوع، إلّا ما كان من الزيادات من آثار فصوله المحدثة لنوعه بالكلّ لا بالجزء، كالضحّاك للإنسان وذي الرجلين فيه؛ وأشباه ذلك.

ولذلك، قيلَ في الحدّ إنّه لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأنّ الزيادة فيه نقصانٌ من المحدود، والنقصانَ منه زيادةٌ في المحدود؛ وذلك على ما قدّمناهُ لكَ مِرارًا.

فأمّا الزيادةُ فيه، فتقْسم قسمَيْن: فما كان منها ليس من أثر الفصول وخواصّها بالكلّ لا بالجزء؛ فهي ناقصةٌ من المحدود. وما كان من أثرها وخواصّها بالكلّ لا بالجزء، فليس بناقصٍ من المحدود ولا زائد فيه.

فأمّا النقصان من الحدّ، فهو زيادة في المحدود لا محالة على أيّ وجهٍ كان النقصان مِنْهُ. والعلّة في ذلك أنّ الحدّ، على ما رتّبهُ القومُ من الجنسِ وفصولهِ المحدِثة لذلك النوعِ المقصُود بالحدّ إليه، فإذا نقصَ فصْل، دخلَ في النوع ما عدم ذلك الفصل وما وُجِدَ فيه لاشتراكهما في الجنس الذي هما تحتهُ؛ فحَصَلَتْ الزيادة في النوع المحدود. كما أنّا إذا قُلنا في حدّ الحمار إنّه حيوان ذو أربع قوائم، فَنَقَصْنا فَصْلَهُ المتمّمَ لنوعِهِ، وهو النهاق، زادَ المحدودُ لا محالة؛ إذْ كان ذو أربع قوائم يجمعُ الحمار وغير الحمارِ من الماشيةِ، كالغنم والخيل والبغال والجمال، وغير ذلك من ذواتِ القوائم الأربع.

وكذلك إذا زدْنا في حدّ الإنسان ما ليس هو بأثر كلّيّ ولا خاصّيّة مساوية لفَصْلِهِ المحدث لنوعه من أثر جزئيّ أو عرض لم يؤثره فصله، حصل النقصان من المحدود ضرورة. ألا ترى أنّا إذا قلنا في حدّ الإنسان إنّه حيٌّ ناطقٌ مهندسٌ، أو نحويٌّ أو كاتب، نقص ضرورة المحدودُ، وهو الإنسان؛ لأنّ، مَن ليس بكاتب أو نحويّ أو مهندس، بمقتضى هذا الحدّ لا يجب كوْنُهُ إنسانًا، وليس الأمر كذلك. وهذه الزيادةُ من أثرِ فَصْلِهِ المحدث لنوْعِه؛ لكنّها جزئيّة لا كلّيّة، وناقصة لا مساوية.

وكذلك إذا زِدْنا عرضًا ليس من آثار الفَصْل، كأنّا نقول إنّ الإنسان حيٌّ ناطِقٌ أسْوَد، نَقَصَ المحدودُ لا محالة؛ لأنّ الأبيض، حينئذ على هذا الحدّ لا يجبُ كونه إنسانًا، فإذا جئنا بالمساوي وزدناه عرضًا كان أو خاصّة، لم ينقصْ المحدودُ؛ كأنّا نقول إنّ حدّ الإنسان إنّه حيٌّ ناطِقٌ مائتٌ ضحّاكٌ، فنأتي بالخاصّة؛ أو عريض الأظفار وذو الرجلين، فنأتي بالعَرَض؛ لم ينقصْ المحدودُ، لأنّه لا إنسان إلّا وهذه حالهُ.

وإذْ قد بان هذا من أمرِ الحدّ، ووضحَ الغرضُ به، وكيفيّة دلالته على ... المحدُود، وظهر ما ينقصُ منه ويزيدُ فيه من زيادةٍ ونقصان، وما لا ينقصُ منه ولا يزيد فيه من الزيادات؛ فَلْنَقُلْ في حدودِ ما يحتاجُ إلى ذِكْرِ حدودِهِ لتُعرَف حقائقُهُ على الصحّة؛ فَتُعْلم، عند ذكْرِنا لها في هذه الكتب في مواضعها الخاصّة بها لكلّ واحدٍ منها، عِلْمًا لا يتطرّق إليه الشكّ.

تقسيم العلوم

فأقول: إنّ هذه العلوم المذكورة في هذه الكتب لمّا كانتْ على ضَرْبين. علم الدّين وعُلم الدنيا؛

فكان علم الدين فيهما منقسمًا قسمَين: شرعيًّا وعقليًّا.

وكان العلم العَقْليّ منها منقسمًا قسمين: علم الحروف وعلم المعاني.

وكان علمُ الحروف منقسمًا قسمين: طبيعيًّا وروحانيًّا.

وكان العلم الروحانيّ منقسمًا قسمين: نورانيًّا وظلمانيًّا.

وكان العلمُ الطبيعيّ منقسمًا أربعة أقسام: حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة.

وكان علمُ المعاني منقسمًا قسمَين: فلسفيًّا وإلهيًّا.

وكان علمُ الشرع منقسمًا قسمَيْن: ظاهرًا وباطنًا.

وكان علم الدنيا منقسمًا قسمَيْن: شريفًا ووضعيًّا.

فالشريف، علمُ الصنعَةِ.

والوضيع، علم الصنائع. وكانت الصنائع التي فيه منقسِمة قسمَيْن:

ـ منها صنائع محتاجُ إليها في الصنْعَةِ.

ـ ومنها صنائع محتاجُ إليها في الكفايةِ والاتّفاق منها على الصنْعةِ. فإذاً، جميعُ ما نذكره في هذه الكتب غير خارج من هذه الأقسام؛ وذلك أنّ ما فيها من العلوم الطبيعيّة والنجوميّة والحسابيّة، المارّة في خلالها، والهندسيّة، داخل في جملةِ العلم الفلسفيّ. وما فيها من صنائع الأدهانِ والعِطْرِ والأصْباغ، وغير ذلك، داخل في القسم الذي يُرادُ للكفاية والاستعانة بما يتّفق منه على الصنْعة.

فأمّا علمُ الصنعة، فمنقسم قسمين: مُراد لنفسه، ومراد لغيره.

فالمرادُ لنفسه، هو الاكْسِيْرُ التامُ الصابغُ.

والمرادُ لغَيْره، على ضَربين: عقاقيرُ وتدابيرُ.

فالعقاقير على ضَرْبين: حَجَر، وهو المادّة؛ وعقاقيرُ يُدبَّر بها.

والتدابير على ضَرْبينَ: جَوّاني، وبرّاني.

فالجوّاني على ضَربَيْن: أحْمَر وأبيض.

والبرّاني على هذين الضربين أيضًا؛ لكنّه ينقسم أقسامًا تكادُ تكونُ بلا نهايةٍ؛ غير أنّ ما في هذه الكتب منها أشرفها.

والعقاقيرُ التي يُدبَّر بها على ضَربين: بسائطُ، ومرَكَّبة.

فالبسائط، هي كلّ غبيط لم يدخله تدبيرُ. والمركَّبةُ هي الأركان. فأمّا الأكسير، فعلى ضَرْبَيْنِ: أحمرُ وأبيضُ.

فهذه جميع أقسام هذه العلوم الداخِلةِ في هذه الكتب، المنصوص عليها فيها. ونحتاج أن نقول في حدودها بما يفْصحُها ويكشفُ عن حقائِقِها، وتقلّد البغي في ذلك الناظر فيها والمتولّي لدرسها ـ والله، تعالى نسألُ توفيقنا لما يرْضاه ـ فقد علم غرضَنا ورأيَنَا فيما نأتي به ونُبديهِ من أسرارِ هذه العلوم المكتومة. ويكون ما نُوردهُ من هذه الحدود على توالي القسمة التي قسَمْنا هذه العلومَ عليها؛ ليكون ذلك أيسرَ وأبيَنَ وأوْضَحَ.

وبالله أستعين في ذلك؛ وهو حَسْبُنا ونعمَ الوكيل.

حدود العلوم

فأقول: إنّ حدَّ عِلم الدين إنّه صُوَر يتحلّى بها العقل ليستَعْملها فيما يرجى الانتفاع بِهِ بَعْد الموت.

وليس يعترض على هذا طَلَبُ رئاسةِ الدنْيا بها، ولا إعظامُ الناس له من أجْلها ولا الحيلة عليهم بإظهارها؛ لأنّ كلّ ذلك ليس هو لها بالذات، لكنّ بطريق العَرَض.

والحدُّ، إنّما هو مأخوذ من الجنس والفصول الذاتيّة؛ فاعْلمْ ذلك، وتَبيّنْه.

واعْرفْ قدر هذا الكتاب، فلو قلت إنّ ليس في جميع كتبنا هذه الخمسمائة كتاب إلّا مقصّرًا عنه في الشرف لقلت حقًّا. فإذا كانت كتُبُنا هذه أشرَفَ من جميع مالنا، وأيسر وأبينُ منها وأفضل لما فيها من علوم ساداتنا ومن جميع ما للناس غيرنا؛ فقد صار هذا الكتاب أفضل من جميع ما في العَالم من الكتب، لَنَا ولغيرنا، بجمعِهِ حقائق ما في هذه الكتب على أبْيَنَ الوجُوه، وأصَحّ الحدود، وأوْضَحَ الطُّرُق. فاعلم ذلك.

وحدُّ علم الدنيا أنّه الصُور التي يقْتنيها العقلُ والنفْس، لاجتلاب المنافع ودفع المضارِ قَبْل الموت.

وإنّما قُلنا في هذا الحدّ «يقتنيها العقلُ والنفس»؛ لأنّ من المنافع والمضار أشياء مُتَعَلّقة بالشهوة، وهي من خواصّ النفس. فَعلم هذه مقصور على النفس، إذْ كانَ العقْلُ

عدوًا للشهوة. ومنها أشياء متعلّقة بالرأي؛ فَعِلْمها مقصورٌ على العقْل. فلذلك احتجنا في الحدّ إليهما، معًا.

وحدُّ العِلْم الشرعيّ أنّه العلمُ المقصود به أفضْل السياسات النافعة، دينًا ودنيا، لما كان من منافع الدنيا نافعًا بَعْدَ الموْت.

وإنّما خَصَّصْنا هذا النوع من منافع الدنيا؛ لأنّ ما لمْ يكنْ من منافعها هذه حالُهُ ولا تَعَلُّق له بالدين، فليس قصدُ الحدّ إليه.

وحدُّ العِلْم العقليّ أنّه علم ما غابَ عن الحواسِ وتحلّى به العقل الجزئيّ من أحوال العِلّة الأولى، وأحوال نفسه وأحوالِ العقلِ الكلّيّ، والنفس الكلّيّة والجزئيّة، فيما يتعجّلُ به الفضيلة في عالم الكَوْنِ ويُتوصَّلُ به إلى عالم البقاء.

وحدُّ علم الحروف أنّه العِلْم المحيطُ بمباحث الحروف الأربعة من الهلّيّةِ، والمائيّةِ، والكيْفيّةِ، واللمِيّةِ.

وحدُّ علم المعاني أنّه العلمُ المحيطُ بما اقتضتْهُ الحروفُ اقتضاءً طبيعيًا معلومًا بالبرهان من الجهات الأربع؛ وهي: الهلّيّة، والمائيّة، والكيفيّة، واللميّة.

وحدُّ علم الحروف الطبيعيّ أنّه العلمُ بالطبائع الخاصّة بكلّ سبعةٍ من الحروف في النوع، وبواحد منها في الشخص...

... وأمّا حدُّ الطبيعة، فإنّها من حيث الفعل مبدأ حركةٍ وسكونٍ عن حركةٍ. وأمّا من حيث الطباع، فإنّها جوهر إلهيٌّ مُتّصلٌ بالأجسامِ، مُتضعٌ باتّصالهِ بها غاية الاتّضاع.

وأمّا حدّ الحركة، فإنّها تغيُّرُ الهيولى، إمّا في المكان، أو الكيفيّة.

وأمّا حدّ المتحرّك، فإنّه المتغيِّرُ في أحَد هذين من مكانه وكيفيّته.

وأمّا حدّ الحسّ، فإنّه انطباع صُور الأجسام في النفس من طريق الآلات المعدّة لقبول تلك الصور وتأديتها إلى النفس بمناسبة كلّ واحدة من تلك الآلات، لما تُقْبل عنه صورتُهُ.

وأمّا حدُّ المحسُوس، فإنّه الصُور المؤثِّرةُ في آلات الحسّ أشباحها وأمثالها.

وأمّا حدُّ الفاعل، فإنّه المؤثّر للآثار الشبيهة به لا بالكلّ، وغير الشبيهة به بالكلّ.

وأمّا حدُّ المنفعل، فإنّه القابل في ذاتِه الآثار والصور.

خاتمة

واعلم أنّا قد استعملنا في جميع ما كتبناه في هذا الكتاب لفظة «الحدّ» على الاتّساع؛ لأنّ ما ذكرناه فيه يجري مجرى الجواهر العالية والأشخاص الذاتيّة التي تُرسَم من خواصّها، إذ ليس لها أجناس ولا فصول تحدّ منها. ولكنْ لما كان غرضنا حصرها، والإبانة عن جواهرها، وكان الرسم بالخاصّة، والحدُّ بالجنس والفصولِ، مُشتركين في الكشفِ عن حالها للنفسِ، وتحصيل صورها الجوهريّة في العَقْل؛ أجْرينا عليها اسمًا واحدًا، وهو اسمُ الحدّ؛ إذ كان الرسْم تابعًا له، ومُشبّهًا به.

وإذ قد بَلَغْنا إلى هذا المكانِ، فقد استوفينا غايةَ ما في هذا القول بِحَسَبِ الإيجاز والاختصار؛ فَلْيَكُنْ آخرَ هذا الكتابِ، ولنتبعْه بما بَعْدَه، إن شاء الله تعالى.

وبالله تَوْفيقنا؛ وهو حَسْبُنا ونِعْم الوكِيْل.

تمّ كتابُ الحدودِ.

مستلّ من كتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب»

عبد الأمير الأعسم

ص ١٦٤ـ ١٨٥

[٢]

الكندي

ـ رسالة في حدود الأشياء ورسومها ـ

ـ فاتحة الكتاب ـ

قال يعقوب الكِنْدي، بَعْدَ حَمْدِ الله:

أطال الله، تعالى، بقاءكَ، وأسعَدَكَ في الدارَيْنِ؛ وجَعَلَكَ مع خيرة عبادهِ الصالحين.

فهمتُ ما سألتَ أن أرسمَ لكَ كلامًا في الحدود والرسوم، وآتي فيه على ذكر الألفاظ التي يكثُر استعمالُها في كُتبِ الفلاسفة. فاعْلمْ، أيُّها الأخُ المحمودُ، لستُ آلو جُهْدًا في استكمالِ ما طلبْتَ؛ لكنّ الإحاطة بحدودِ الأشياءِ ورسومها صعبةُ المسالك، غير مألوفةٍ. وأنا أبسطُ لكَ القول في الألفاظ التي يقعُ الالتباسُ في معانيْها؛ وهي التي تقصدُ قصْدَها.

وبهذا تراني، أدَامَكَ الله، أبادرُ إلى طاعتِكَ فيما سألت على سبيل الاختصارِ؛ فأقولُ:

الحدود والرسُوم

العِلّة الأولى، مُبْدعة، فاعِلة، متمِّمة الكلّ، غير مُتحرِّكة.

العقل، هو جوهر بسيطٌ، مُدرِك للأشياء بحقائقها.

الطبيعة، هي ابتداء حركة وسكونٍ عن حركةٍ، وهو أوّل قوى النفس.

النفس، هي تماميّة جرم طبيعيّ ذي آلةٍ قابلٍ للحياة. ويقال: هي استكمالُ أوّل لجسمٍ طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة. ويقالُ: هي جوهرُ عقل متحرّك من ذاته بعدَدٍ مُؤلّف.

الجرْمُ، هو كلّ ما لهُ ثلاثة أبْعَاد.

الإبداع، هو إظهارُ الشيء عن ليس.

الهيولى، هي قوّة، موضوعة لحمْلِ الصوَر، مُنْفَعلة.

الصورة، هي الشيء الذي به الشيء هو ما هو.

العنْصر، هو طينةُ كلّ طينة.

الفعلُ، هو تأثير في موضوع قابلٍ للتأثير. ويُقال: هو الحركة التي هي أيضًا نفسُ المتحرّك.

العملُ، هو فِعْل بفكر.

الجوهرُ، هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغيّر ذاتيّتهُ؛ موصوف لا واصف. ويُقالُ: هو غيرُ قابلٍ للتكوين والفساد، وللأشياء التي تزيد لكلّ واحدٍ من الأشياء التي مثل الكون والفساد، في خاصّ جوهره، التي إذا عُرِفتْ عُرِفَت أيضًا بِمعرفتها الأشياء العارضةُ في كلّ واحد من الجوهر الجزئيّ، من غير أن تكون داخلةً في نفس جوهرهِ الخاصّ.

الاختيار، إرادة تتقدّمها رويّة مع تمييز.

الكمّيّة، ما احتمل المساواة وغير المساواةِ بين الأشياء.

الكيفيّة، ما هو شبيه وغير شبيه.

المضاف، ما ثبت بثبوته شيء آخر.

الحركة، تبدّل حال الذات.

الزمان، مدّة تعدّها الحركةُ، غير ثابتة الأجزاء.

المكان، هو نهاياتُ الجسم؛ ويقال: هو التقاء أفقَي المحيط والمحاط به.

الإضافة، نسبة شيئين، يكون كلّ واحد منهما ثباته بثبات الآخر.

التوهّمُ، هو الفنطاسيا وهذه قوّة نفسانيّة ومدركة للصور الحسّيّة مع غيبة طينتها؛ ويقال: الفنطاسيا، وهي التخيّل، حضور صورُ الأشياء المحسوسة مع غَيْبة طينتها.

الحاسُّ، قوّة نفسانيّة مدركة لصورةِ المحسوس مع غيبةِ طينته.

الحسّ، إنيّةُ إدراكِ النفس صور ذواتِ الطين في طينتها بأحد سُبُل القوّة الحسّيّة؛ ويقال: هو قوّة للنفس مدركة للمحسوسات.

القوّة الحسّاسة هي التي تشعرُ بالتغيُّر الحادِثِ في كلّ واحدٍ من الأشياء؛ مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن وممّا كان خارجًا عن البدن.

المحْسُوس، هو المُدْرَكُ صورتهُ مع طينته.

الرويّةُ، هي الأمالةُ بين جواهر النفس.

الرأي، هوالظنُّ الظاهرُ في القول والكتاب؛ ويقال: إنّه اعتقادُ النفسِ أحد شيئين متناقضينِ اعتقادًا يمكن الزوال عنه؛ ويقال: إنّه الظنّ مع ثباتِ القضيّة عند القاضي. والرأي، إذن، سكون الظنّ.

المُؤلّف، ، مركّب من أشياء مُتّفقة طبيعيّة دالّة على المَحْدُود دلالة خاصّيّتِهِ، ويقال هو المركّبُ من أشياء متّفقة في الجنسِ مُخْتَلفةٍ في الحدّ.

الإرادةُ، قوّة يُقْصد بها الشيء دون الشيء.

المحبّة، علّة اجتماع الأشياء.

الإيقاعُ هو فعل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة.

الأسْطقس، منه يكون الشيء ويرجع إليه مُنْحَلًا، وفيه الكائن بالقوّة وأيضًا، هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم.

الواحد، هو الذي بالفعل، وهو فيما وصف به تارة بالعرض.

العلم، هو وجدانُ الأشياء بحقائقها.

الصدق، هو القول الموجب ما هو، والسالب ما ليس هو؛ وهو أيضًا إمّا إثْباتُ شيء بما هو، وإمّا شيء عن شيء ليس هو.

الكذب، هو القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو.

الجذر، هو الذي إذا ضُوعِف مقدارٌ ما فيه من الآحاد عاد المالُ الذي هو جَذْرُهُ.

الغَريزةُ، طبيعة حالّة في القلب، أُعِدّتْ فيه ليَنال بها الحياة.

الوَهْم، وقوفُ شيءٍ للنفس بين لإيجاب والسلبِ، لا يميلُ إلى واحد منهما.

القوّةُ، ما ليس بظاهر وقد يمكن أن يظهر عمّا هو فيه بالقوّة.

الأزليّ، هو الذي لم يمكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره؛ والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علّة له؛ وما لا علّة له، فدائم أبدًا.

العِلَلُ الطبيعيّة الأربع، ما منه كان الشيء، أعني عنصره؛ وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علّته؛ وما من أجله فعل الفاعل مفعوله.

الفَلَكُ، عنصر وذو صورةٍ، فَلَيس بأزليّ.

المحال، جَمْعُ المتناقضين في شيء ما في زمانٍ واحدٍ وجزءٍ واحدٍ وإضافةٍ واحدة.

الفهم، هو ما يقتضي الإحاطة بالمقصودِ إليه.

الوقت، نهايةُ الزمانِ المفروض للعَمَل.

الكتاب، فِعْل شيء موضوع يرسم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها.

الاجتماع، عِلّته بالطبع المحبّة.

الكلّ، مشترك لمُشْتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء.

الجميع، خاصّ للمشتبه الأجزاء.

الجزء، لما فيه الكلّ.

البعض، لما فيه الجميع.

وكلّ هذا يقال على كلّ واحد من القاطيغورياس بما يستحقّ.

المماسة، هي توالي جسمين ليس بينهما من طبيعتهما، ولا من طبيعة غيرهما، إلاّ ما لا يدركُهُ الحسُّ، وأيضًا هي تناهي نهايات الجسمين إلى خطٍّ مُشْتَرَكٍ بينهما.

الصديق هو كلّ إنسانٍ هو أَنْتَ إلاّ أنّه غَيْرُك، حيوانيّ موجود واسم على غير معنى.

الظنُّ، هو القضاء على الشيء من الظاهر؛ ويقال: لا من الحقيقة. والتبيّن من غير دلائل، ولا برهان، ممكن عند التحاقه به زوالُ قضيّته.

العزم، هو ثبات الرأي على الفعل.

اليقين، هو سكونُ الفَهْم مع ثبات القضيّة ببرهان.

الضربُ، هو لضعيف أحدِ العددين بما في الآخر من الآحاد.

القسمة، هي تفريقُ أحد العددين على الآخر، تفريقُ بعض العدد على بعضه أو غيره.

الطبّ، مهنة قاصدة لإشفاء أبدان الناس بالزيادةِ والنقص وحفْظها على الصحّة.

الحرارة، هي علّةُ جَمْع الأشياءِ من جوهرٍ واحدٍ، وتفريق الأشياء التي من جواهر مختلفة.

البرودة، هي علّةُ جَمْع الشيء من جواهر مختلفةٍ، وتفريق الأشياء التي من جوهر واحد.

اليبس، هو علّةُ سهولة انحصار الشيء بذاتِه، وعسر انحصاره بذات عين.

الرطوبة، هي علّةُ سهولة اتّحاد الشيء بذات غيره، وعسر انحصاره بذلك.

الانثناء، تقاربُ الطرفَين إلى قُدّام وخَلْف.

الكَسْر، انفصال الهيولى بأقسامٍ كثيرةٍ صغيرة القدر.

الضغط، انضمامُ أجزاء الهيولى لعلّتين: أمّا أن تكون أجزاؤها غير مُتَمكّنةٍ للتقارب، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها، يُسمّى ذلك عَصْرًا، أو لا يكون كالوعاء مملؤ فينضمّ أجزاؤها، يسمّى ذلك عصرًا.

الانجذاب، مواتاة بالانعطاف إلى أيّ ناحيةٍ انْعَطَفت، كالثوبِ أيّ جزءٍ كان منه بالانعطاف إلى أيّ ناحية عَطَفَه الجاذب إليها.

الرائحةُ، خروجُ هواءٍ محبوس في جسم عارض فيه، مخالطة له قوّة ذلك الجسم.

الفلسفة، حدّها القدماءُ بعدّةِ حدود:

١ـ أمّا من اشتقاق اسمها، وهو حبّ الحكمة، لأنّ فيلسوف، هو مركّب من فلا، وهي محبّ، ومن سوفا، وهي الحكمة.

٢ـ وحدّها، أيضًا من جهة فعلها؛ فقالوا: إنّ الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقةِ الإنسان ـ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

٣ـ وحدّها، أيضًا من جهة فعلها، فقالوا، العنايةُ بالموت، والموتُ عندهم موتان:

طبيعيّ، وهو تركُ النفسِ استعمال البدن، والثاني أماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأنّ إماتةَ الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة؛ ولذلك قال كثيرٌ مَن أجلّه القدماء: اللذّة شرّ. فباضطرار أنّه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسّي، والآخر عقليّ؛ كان ممّا سمّى الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأنّ الشاغل باللذّات الحسّيّة ترك لاستعمال العقل.

٤ـ وحدّوها أيضًا من جهة العلّة؛ فقالوا: صناعة الصناعات وحكمةُ الحِكَم.

٥ـ وحدّوها أيضًا، فقالوا: الفلسفةُ معرفةُ الإنسان نفسهُ؛ وهذا قولُ شريفُ النهايةِ بعيد الغورِ. مثلاً أقول: إنّ الأشياء إذا كانت أجسامًا ولا أجسام، وما لا أجسام إمّا جواهر وإمّا أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا؛ فإنّه إذا عرفَ ذاتهُ عرفَ الجسم بأعراضِه والعرضِ الأوّل والجوهر الذي هو لا جسم، فإذنْ إذا علم الإنسان علم ذلك جميعًا؛ فقد علم الكلّ، ولهذه العلّة سمّى الحكماءُ الإنسان العالَم الأصغر.

٦ـ فأمّا ما يحدُّ به عَيْن الفلسفة فهو أنّ الفلسفةَ عِلمُ الأشياء الأبديّةِ الكُلّيّةِ، إنّيّاتها ومائيّتها وعللها، بقدر طاقةِ الإنسان.

السؤالُ عن الباري، عزّ وجلّ، في هذا العالم، وعن العالم العَقْليّ؛ وإن كان في هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنه؟ هو كالنفس في البدنِ لا يقومُ شيء من تدبيرهِ إلّا بتدبير النفس، ولا يمكن أن تُعلمَ إلّا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلّا بالبدن بما يُرى من آثار تدبيرها فيه. فهكذا العالم المرئيّ لا يمكن أن يكون تدبيره إلّا بعالم لا يرى؛ والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون موجودًا إلّا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالّة عليه.

الخلاف، مُعْطي الأشياء غَيْريّة أو غيراً.

الغَيْر ما يعرضُ فيما انْفَصَلَ بالعقل الجوهريّ؛ مثلاً: «الناطق» غير «لا ناطق»، و«الإنسان» غير «الفرس».

الغَيْريّة، هي العارضة فيما انفصل بعرض؛ أمّا في ذات واحدة وأمّا في ذاتين. أمّا الشيء العارض في ذات واحدة، فكالذي كان حارًّا، فصار باردًا؛ فإنّه عرضتْ له غَيْريّة لتغاير أحواله، وهو في جميع الحالتين لم يتبدّلْ. وأمّا الشيء العارض في شيئين، فكالماء الحارّ وكالماء البارد، فإنّ كلّ واحد منهما بالطبع غير صاحبه، لأنّهما جميعًا

ماء، ولكن عرضت لهما الغَيْرِيَّة، فإنّ أحدهما بارد والآخر حارّ.

الشكُّ، هو الوقوف على حدّ الطرفين من الظنّ مع تهمة ذلك الظنّ.

الخاطر، عِلّتُهُ السانح.

الإرادة، عِلّتُها الخاطر.

الاسْتِعْمال، عِلّتُهُ الإرادة، وقد يمكن أن يكون علّة لخطرات أخر، وهو الدور، يلزم جميع هذه العلل التي هي فعلُ الباري، ولذلك نقولُ إنّ الباري عزّ وجلّ صيّر مخلوقاته بعضها سوانح لبعض، وبعضها مستخرجة لبعض، وبعضها متحرّكة ببعض.

إرادة المخلُوق، هي قوّة نفسانيّة تميل نحو الاستعمال عن سانحة، أمالتْ إلى ذلك.

المحبّةُ هي مطلوب النفس ومتمّمة القوّة التي هي اجتماع الأشياء؛ ويقال: هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه.

العشق، هو إفراط المحبّة.

الشَهْوَةُ، هي مطلوبِ القوّة المحبية وعلّة تكاملها القوّة الشهويّة، فأمّا الاعتدال من جهة الفلسفة، فأعني به اعتدال الطينة.

وللنجدة خروج القوّة الغلبيّة عن الاعتدال، وهو رذيلة الاعتدال؛ وهو ينقسم قسمين متضادين: أحدهما من جهة السرف، وهو التهوّر والهوج؛ وأمّا الآخر فهو من جهة التقصير، وهو الجبن.

وأمّا غير الاعتدال في العفّة فهو رذيلة أيضًا مُضادّة للعفّة. وهو ينقسم قسمين: أحدهما من جهة الإفراط وهو ينقسم ثلاثة أقسام، ويعمّها الحرص؛ أحدهما الحرص على المآكل والمشارب، وهو الشره والنهم وما سمّي كذلك؛ ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح وهو الشبق المنتج العهر، ومنها الحرص على القنية وهو الرغبة النميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة، وما كان كذلك. وأمّا الآخر فهو من جهة التقصير وهو الكسل وأنواعه. ففضيلة هذه القوى النفسانيّة جميعًا، الاعتدالُ المشتقّ من العدل.

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الآثار؛ أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها وأفعال النفس في هذه المحيطة بذي النفس، فأمّا الرذيلة في هذه المحيطة بذي النفس فالجور المضاد للعدل فيها. فإذن الفضيلة الحقّة للإنسانيّة هي في أخلاق النفس وفي الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما

أحاط بذي النفس.

قول الفلاسفة في الطبيعة:

تسمّي الفلاسفة الهيولى طبيعة، وتسمّى كذلك الصورة طبيعة، وتسمّى ذات كلّ شيء من الأشياء طبيعة، وتسمّي الطريق إلى السكون طبيعة، وتسمّي القوّة المدبّرة للأجسام طبيعة. وقول بقراط فيها: إنّ اسم الطبيعة على أربعة معانٍ: على بدن الإنسان وعلى هيئة بدن الإنسان، وعلى القوّة المدبّرة للبدن؛ وعلى حركة النفس.

حدّ علم النجوم: هو ما تدلّ عليه قوّة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدّد.

العمل، هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل.

الإنسانيّة، هي الحياة والنطق والموت.

الملائكيّة، هي الحياة والنطق.

البهيميّة، هي الحياة والموت.

ـ خاتمة ـ

فهذا أسعدك الله مختصر الكلام في الحدود والرسوم؛ والله أسأل تحصينك من كلّ شرّ، وأسأله توفيقك لكلّ خير.

مستلّ من كتاب «المصطلح الفلسفيّ عند العرب»

عبد الأمير الأعسم

ص ١٨٩ـ ٢٠٣

[٣]

أبو نصر الفارابي

ـ من كتاب الألفاظ المستعمَلة في المنطق ـ

(١) قال: إنّ الألفاظ الدالّة منها ما هو اسم، ومنها ما هو كَلِم ـ والكَلِم هي التي يسمّيها أهل العلم باللسان العربيّ الأفعال ـ، ومنها ما هو مركّب من الأسماء والكَلِم. فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود، وبالجملة، كلّ لفظ مفرد دالّ على المعنى من غير أن يدلّ بذاته على زمان المعنى. والكَلِم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسيمشي، وضرب ويضرب وسيضرب، وما أشبه ذلك. وبالجملة فإنّ الكلمة لفظة مفردة تدلّ على المعنى وعلى زمانه. فبعض الكَلِم يدلّ على زمان سالف مثل كتب وضرب، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الآن. والمركّب من الأسماء والكَلِم منه ما هو مركّب من اسمين مثل قولنا زيد قائم وعمرو إنسان والفرس حيوان، ومنه ما هو مركّب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما أشبه ذلك.

(٢) ومن الألفاظ الدالّة الألفاظ التي يسمّيها النحويّون الحروف التي وُضعت دالّة على معان. وهذه الحروف هي أيضًا أصناف كثيرة، غير أنّ العادة لم تجرِ من أصحاب علم النحو العربيّ إلى زماننا هذا بأن يُفرّد لكلّ صنف منها اسم يخصّه، فينبغي أن نستعمل في تعديد أصنافها الأسامي التي تأدّت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليونانيّ فإنّهم أفردوا كلّ صنف منها باسم خاصّ. فصنف منها يسمّونه الخوالف، وصنف منها يسمّونه الواصلات، وصنف منها يسمّونه الواسطة، وصنف منها يسمّونه الحواشي، وصنف منها يسمّونه الروابط. وهذه الحروف منها ما قد يُقرَن بالأسماء، ومنها ما قد يُقرَن بالكلم، ومنها ما قد يُقرَن بالمركّب منهما. وكلّ حرف من هذه قُرن

بلفظ فإنّه يدلّ على أنّ المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال.

(٣) وينبغي أن تعلم أنّ أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر. وربّما وُجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. وصناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالتها عند أصحاب العلوم. ولذلك إنّما يعرف أصحاب النحو من دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب ما عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم. وقد يتّفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعمَلة عند الجمهور هي بأعيانها المستعمَلة عند أصحاب العلوم. ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنّما نقصد للمعاني التي تدلّ عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط، من قِبَل أنّه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها أصحاب هذه الصناعة، إذ كان إنّما نظرنا حيننا هذا فيما تشتمل عليه هذه الصناعة وحدها. فأمّا متى نظرنا في المعاني المشهورة عند الجمهور استعملنا هذه الألفاظ بحسب دلالتها عندهم لا بحسب دلالتها عند أصحاب العلوم. والحال في هذه كالحال في الصنائع التي يتعاطاها الجمهور. فإنّ النجّار إنّما يخاطب فيما تشتمل عليه صناعة النجارة بالألفاظ المشهورة عند النجّارين، وكذلك الفلاحة والطبّ وسائر الصنائع. فكذلك في هذه الصناعة التي نحن بسبيلها إنّما ينبغي أن نذكر من دلالات أصناف الألفاظ بحسب دلالتها عند أهل هذه الصناعة. فلذلك لا ينبغي أن يُستنكَر علينا متى استعملنا كثيرًا من الألفاظ المشهورة عند الجمهور دالّة على معانٍ غير المعاني التي تدلّ عليها تلك الألفاظ عند النحويّين وعند أهل العلم باللغة التي يتخاطب بها الجمهور، إذ كنّا ليس نستعملها بحسب دلالتها عندهم، إلّا ما اتّفق فيه أن كانت دلالته عند أهل هذه الصناعة بحسب دلالته عند الجمهور.

(٤) فالخوالف نعني بها كلّ حرف معجم أو كلّ لفظ قام مقام الاسم متى لم يُصرَّح بالاسم، وذلك مثل حرف الهاء من قولنا ضربه والياء من قولنا ثوبي والتاء من قولنا ضربتُ وضربتَ وأشباه ذلك من الحروف المعجمة التي تخلف الاسم وتقوم مقامه، ومثل قولنا أنا وأنت وهذا وذلك وما أشبه ذلك، وهي كلّها تسمّى الخوالف.

(٥) والواصلات هي أصناف. فمنها الحروف التي نستعملها للتعريف، مثل ألف ولام التعريف، ومثل قولنا الذي وأشباهه. ومنها الحروف التي متى قُرنت بالاسم دلّت على أنّ المسمّى قد نودي باسمه ودُعي، مثل يا ويا أيّها. ومنها الحروف التي تُقرَن

بالاسم فتدلّ على أنّ الحكم الواقع على المسمّى هو حكم واقع على جميع أجزاء المسمّى، وهو مثل قولنا كلّ. ومنها ما يدلّ أنّه حكمٌ على شيء من أجزائه لا كلّه، وهو قولنا بعض وما يقام مقامه.

(٦) والواسطة هي كلّ ما قُرن باسم ما فيدلّ على أنّ المسمّى به منسوب إلى آخر وقد نُسب إليه شيء آخر، مثل من وعن وإلى وعلى وما أشبه ذلك.

(٧) والحواشي هي أصناف كثيرة. منها الحروف التي تُقرَن بالشيء فتدلّ على أنّ ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق بصحّته، مثل قولنا إنّ مشدَّدة النون، ومثال ذلك قولنا إنّ الله واحد وإنّ العالم متناه. فلذلك ربّما سُمّي الشيء إنّيته، ويسمّى ذات الشيء إنّيّته. وكذلك أيضًا جوهر الشيء يسمّى إنّيّته. فإنّا كثيرًا ما نستعمل قولنا إنّيّة الشيء بدل قولنا جوهر الشيء، فنرى أنّه لا فرق بين أن نقول ما جوهر هذا الثوب وبين أن نقول ما إنّيّته. لكنّ هذه ليست مشهورة مثل تلك عند الجمهور، وأصحاب العلوم يستعملونها كثيرًا. ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه قد نُفي، مثل ليس ولا. ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه قد أُثبت، مثل قولنا نعم. وليس يخفى علينا أنّ قولنا ليس يرتّبه كثير من أصحاب النحو في الكلام لا في الحروف، وكذلك كثير ممّا سنعدّه في الحروف يرتّبه كثير من النحويّين لا في الحروف لكن إمّا في الاسم وإمّا في الكلم. ونحن إنّما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها. ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مشكوك فيه، مثل قولنا ليت شعري. ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه قد حُدس حدسًا، مثل قولنا كأن ويُشبه أن يكون ولعلّ وعسى. ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوب معرفة مقداره، مثل قولنا كم. فإنّا إذا قلنا كم هذا الشيء فإنّا إنّما ندلّ بهذا الحرف على أنّ الشيء مطلوب عندنا معرفة مقداره. ومنها ما يدلّ على أنّه مطلوب معرفة زمان وجوده، مثل قولنا متى. ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوب معرفة مكانه، مثل قولنا أين.

والمقصود من كلّ ما طُلب معرفته هو معرفة ما قُصد بالطلب. فمتى طُلب معرفة مقدار الشيء فغاية الطلب هي الوقوف على مقداره. وكذلك المطلوب زمانه فإنّ غاية الطلب هي الوقوف على زمان الشيء. وكذلك ما طُلب معرفة مكانه، فغاية الطلب هي الوقوف على مكانه. وكلّ مسألة طُلب بها معرفة شيء من عند إنسان فإنّها توجب على المسؤول أن يجيب بأمر يفيد به السائلَ معرفة الشيء الذي هو مقصوده بمسألته. فمتى كانت المسألة عن مقدار الشيء أوجبت على المسؤول أن يجيب بأمر يفيد به السائلَ معرفة مقدار الأمر الذي طلبه بالمسألة. وكذلك متى كانت المسألة عن مكان الشيء،

فإنّها توجب على المسؤول أن يجيب بأمر يفيد به السائلَ معرفة مكانه. وكذلك متى كانت المسألة عن زمان الشيء.

والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة السائل مطلوبه يسمّى باسم الحروف التي يستعملها السائل في الطلب أو باسم مشتقّ من اسم الحروف التي يستعملها السائل. والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة مقدار الشيء يسمّى كمّيّة، وهو مشتقّ من الحرف الذي يستعمله السائل عن مقدار الشيء. والذي يستعمله المجيب في إفادة زمان الشيء يسمّى متى، وهو اسم ليس مشتقًّا من الحرف المستعمَل في الطلب، لكن نُقل إليه الحرف بعينه فسُمّي به. والأمر الذي يستعمله المجيب في إفادة مكان الشيء فإنّه يسمّى أين، وهو مسمّى باسم الحرف الذي يستعمله السائل على جهة النقل لا على جهة الاشتقاق.

ص ٤١-٤٧

[٤]

أبو نصر الفارابي

ـ من كتاب الحروف ـ

الباب الثاني

الفصل الخامس والعشرون

ـ إختراع الأسماء ونقلها ـ

(١٥٤) فإذا حدثت ملّة في أمّة لم تكن لها ملّة قبلها ولم تكن تلك ملّة لأمّة أخرى قبلهم، فإنّ الشرائع التي فيها بيّن أنّها لم تكن معلومة قبل ذلك عند تلك الأمّة، ولذلك لم تكن لها عندهم أسماء. فإذا احتاج واضع الملّة إلى أن يجعل لها أسماء: فإمّا أن يخترع لها أسماء لم تكن تُعرَف عندهم قبله، وإمّا أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شبهًا بالشرائع التي وضعها. فإن كانت لهم قبله ملّة أخرى فربّما استعمل أسماء شرائع تلك الملّة الأولى منقولة إلى أشباهها من شرائع ملّته. فإن كانت ملّته أو بعضها منقولة عن أمّة أخرى فربّما استعمل أسماء ما نُقل من شرائعهم في الدلالة عليها بعد أن يغيّر تلك الألفاظ تغييرًا تصير بها حروفُها وبِنْيَتُها حروفَ أمّته وبنيتَها ليسهل النطق بها عندهم. وإن حدث فيهم الجدل أو السوفسطائيّة واحتاج أهلها إلى أن ينطقوا عن معان استنبطوها لم تكن لها عندهم أسماء، إذ لم تكن معلومة عندهم قبل ذلك: فإمّا اخترعوا لها ألفاظًا من حروفهم، وإمّا نقلوا إليها أسماء أقرب الأشياء شبهًا بها. وكذلك إن حدثت الفلسفة احتاج أهلها ضرورة إلى أن ينطقوا عن معان لم تكن عندهم معلومة قبل ذلك، فيفعلون فيها أحد ذينك.

(١٥٥) فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمّة أخرى، فإنّ على أهلها أن ينظروا إلى الألفاظ التي كانت الأمّة الأولى تعبّر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أيّ معنى من

المعاني المشتركة معرفتها عند الأمّتين هي منقولة عند الأمّة الأولى. فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمّتهم الألفاظ التي كانوا يعبّرون بها عن تلك المعاني العاميّة بأعيانها، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة. فإن وُجدت فيها معان نقلت إليها الأمّة الأولى أسماء معان عاميّة عندهم غير معلومة عند الأمّة الثانية وليست لها عندهم لذلك أسماء. وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معان أخر عاميّة معلومة عند الثانية ولها عندهم ألفاظ، فالأفضل أن يطرحوا أسماءها وينظروا إلى أقرب الأشياء شبهًا بها من المعاني العاميّة عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسمّوا بها تلك المعاني الفلسفيّة. وإن وُجدت فيها معان سُمّيت عند الأولى بأسماء الأشياء العاميّة شبهًا بها عندهم وعلى حسب تخيّلهم الأشياء، وكانت تلك المعاني الفلسفيّة أقرب شبهًا عند الأمّة الثانية على حسب تخيّلهم للأشياء بمعان عاميّة أخرى غير تلك، فينبغي أن لا تسمّى عند الأمّة الثانية بأسمائها عند الأمّة الأولى ولا يُتكلّم بها عند الأمّة الثانية. فإن كان فيها معان لا توجد عند الأمّة الثانية معان عاميّة تشبهها أصلًا ـ على أنّ هذا لا يكاد يوجد ـ فإمّا أن تُخترع لها ألفاظ من حروفهم، وإمّا أن يُشرَك بينها وبين معان أخر ـ كيف اتّفقت ـ في العبارة، وإمّا أن يعبَّر بها بألفاظ الأمّة الأولى بعد أن تُغيَّر تغييرًا يسهل به على الأمّة الثانية النطق بها. ويكون هذا المعنى غريبًا جدًّا عند الأمّة الثانية، إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه. وإن اتّفق أن كان معنى فلسفيّ يشبه معنيين من المعاني العاميّة، ولكلّ واحد منهما اسم عند الأمّتين، وكان أقرب شبهًا بأحدهما، وكانت تسميتها له باسم الذي هو أقرب شبهًا به، فينبغي أن يسمّى ذلك باسم ما هو أقرب شبهًا به.

(١٥٦) والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيّين. وقد تحرّى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطرق التي ذكرنا. ونحن نجد المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة عنها كلّها بالعربيّة. وقد يُشركوا بينها. منها أن يجعلوا لهذين المعنيين اسمًا بالعربيّة: فإنّ الأسطقس سمّوه «العنصر» وسمّوا الهيولى «العنصر» أيضًا ـ وأمّا الأسطقس فلا يسمّى «المادّة» و«هيولى» ـ وربّما استعملوا «الهيولى» وربّما استعملوا «العنصر» مكان «الهيولى». غير أنّ التي تركوها على أسمائها اليونانيّة هي أشياء قليلة. فما كان من المعاني الفلسفيّة جرى أمر التسمية فيها على المذهب الأوّل، فتلك المعاني يقال إنّها مأخوذة من حيث هي معان مدلول عليها بألفاظ الأمّتين. وإن كانت المعاني العاميّة التي منها نُقلت إلى المعاني الفلسفيّة أسماؤها مشتركة لجميع الأمم كانت تلك المعاني الفلسفيّة مأخوذة من حيث تدلّ عليها ألفاظ الأمم كلّها. وما جرى أمر التسمية فيها على المذاهب الباقية فإنّها مأخوذة من حيث تدلّ عليها ألفاظ الأمّة الثانية فقط.

(١٥٧) وينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفيّة إمّا غير مدلول عليها بلفظ أصلاً بل من حيث هي معقولة فقط، وإمّا إن أُخذت مدلولاً عليها بالألفاظ فإنّما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أيّ أمّة اتّفقت والاحتفاظ فيها عندما يُنطَق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامّيّة التي منها نُقلت ألفاظها. وربّما خُلطت بها وأُوهم فيها أنّها هي المعاني العامّيّة بأعيانها في العدد وأنّها مواطئة لها في ألفاظها. فلذلك رأى قوم أن لا يعبّروا عنها بألفاظ أشباهها بل رأوا أنّ الأفضل هو أن تُجعَل لها أسماء مخترَعة لم تكن قبل ذلك مستعمَلة عندهم في الدلالة على شيء أصلاً، مركّبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم. ولكنّ هذه الوجوه من الشبه لها غَناء ما عند تعليم الوارد على الصناعة في سرعة تفهيمه لتلك المعاني متى كانت العبارة عنها بألفاظ أشباهها من المعاني التي عرفها قبل وروده على الصناعة. غير أنّه ينبغي أن يُتحرَّز من أن تصير مغلطة على مثال ما يُتحرَّز به من تغليط الأسماء التي تقال باشتراك.

(١٥٨) والألفاظ المنقولة عن المعاني العامّيّة إلى المعاني الفلسفيّة فإنّ كثيرًا منها يستعملها الجمهور مشتركة لمعان عامّيّة كثيرة وتُستعمَل في الفلسفة أيضًا مشتركة لمعان كثيرة. والمعاني التي تشترك في اسم واحد منها ما هي صفة في ذلك الاسم المشترك؛ ومنها ما لها نِسَب متشابهة إلى أشياء كثيرة؛ ومنها ما يُنسَب إلى أمر واحد على ترتيب، وذلك إمّا أن تكون رتبتها من ذلك الواحد رتبة واحدة وإمّا أن تكون رتبتها منه متفاضلة بأن يكون بعضها أقرب رتبة إليه وبعضها أبعد منه. وكلّ واحد من هذين إمّا أن تسمّى هي باسم واحد غير اسم الأمر الواحد الذي إليه نُسبت وإمّا أن تسمّى هي وذلك الأمر معًا باسم واحد بعينه. ويكون ذلك الأمر الواحد أشدّها تقدّمًا. وتقدّمه قد يكون في الوجود وقد يكون في المعرفة. فالذي يرتّب كلّ واحد منها إذا كان في المعرفة، وتقاس إلى الواحد الذي هو أعرف، فإذن أعرف كلّ اثنين منهما وأقربهما في المعرفة إلى ذلك الواحد الذي هو أعرفها كلّها هو أشدّهما تقدّمًا، ولا سيّما إذا كان مع أنّه أعرف سببًا أيضًا لأن يُعرَف أو عُرف به الآخر. وأحراها بذلك الاسم أو أحراها بأن يُجعَل له ذلك الاسم بإطلاق ذلك الواحد إذا كان أيضًا سُمّي باسم تلك، ثمّ أَوْلى الباقية ما كان أعرف أو كان أعرف وسببًا لأن تُعرَف به الأخر، إلى أن يؤتى على جميع ما يسمّى بذلك الاسم. وعلى هذا المثال إذا كان فيها واحد هو أقدم في الوجود أو كان مع ذلك سببًا لوجود الباقية فإنّه أحقّ وأَوْلى بذلك الاسم على الإطلاق، ثمّ كلّ ما كان أقرب في الوجود إلى ذلك الواحد، ثمّ الأقرب فالأقرب، أحقّ بذلك الاسم، ولا سيّما إذا كان أكمل اثنين منهما سببًا لوجود الآخر، فإنّه أحقّ بذلك الاسم من الآخر. وقد يتّفق في

كثير من الأمور أن يكون الأقدم في المعرفة هو أشدّ تأخرًا في الوجود والآخر منهما أشدّ تقدّمًا في الوجود، فيكون اسمًا لها واحدًا لأجل تشابه نِسبَها إلى أشياء كثيرة، أو لأجل على أنّها تُنسَب إلى شيء واحد ـ إمّا بتساوٍ أو بتفاضل ـ كان ذلك الواحد يسمّى باسمها هي أو كان يسمّى باسم غير اسمها. وهذه غير المتفقة أسماؤها وغير المتواطئة أسماؤها، وهي متوسّطة بينهما، وقد تسمّى المشكّكة أسماؤها.

ص ١٥٧ـ ١٦١

[٥]

ابن سينا

ـ من رسالة في الحدود ـ

قال الشيخُ أبو علي الحسين بن سينا، بَعْدَ حَمْدِ الله:

المقدّمة

أمّا بعدُ، فإنّ أصدقائي سألوني أن أُملي عليهم حدودَ أشياءٍ يطالبونني بتحديدها فاسْتَعْفَيْتُ من ذلك، عِلْمًا بأنّه كالأمر المتعذّر على البشر سواءٌ كان تحديدًا أو رسمًا، وأنّ المُقْدِمَ على هذا بجراءةٍ وثقةٍ لَحقيق أن يكون أُتي من جهةِ الجهْلِ بالمواضع التي منها تفسدُ الرسومُ والحدود. فلم يمنعهم ذلك؛ بل ألحّوا عليّ بمساعدتي إيّاهم، وزادوا عليّ اقتراحًا آخر وهو أن أدُلّهم على مواضع الزلل التي في الحدود. وأنا، الآن، مساعِدُهم على مُلتمِسهم، ومعترفٌ بقصوري عن بلوغ الحقّ فيما يلتمسون منّي، وخصوصًا على الارتجال والبديهة. إلّا أنّي أستعينُ بالله واهِبِ العَقْل؛ فأضَعُ ما يَحْضُرُني على سبيل التذْكير حتّى إذا اتّفَقَ لبعض المشاركين صوابٌ وإصلاحٌ أُلحِقَ به. وابتدىءُ، قبل ذلك، بالدلالةِ على صعُوبة هذه الصناعة؛ وبالله التوفيق.

فنقول: أمّا الصعوبة التي بحسَب الحدّ الحقيقيّ، فهي أمرٌ ليس بالإمكان تفادينا منه؛ وإشفاقنا على أنفسنا من الزلّة إنّما هو بحسبها فقط بل هذه الصعوبة أجَلُّ من أن تُوضَعَ مَوْضِعَ ما يكون العائقُ والمتوقّي عنه عذرًا، مثل أن يكون واحدٌ من الضعفاء السقاط الذين يَكْفيهم في كفّهم عن مخالطة المحافل أدنى حِشْمَةٍ من الناس يدّعي أنّه إنّما يتقبّض عن المحافل والمعاشرات حذرًا أن يَسْتَخْدمه الملكُ. بل نحن إنّما نعترفُ بالعجز والقصور، ونستَعْفي عمّا سألوه بقصورنا عن إيفاء الرسوم حقّها، والحدود غير الحقيقيّة حقّها، وأمْنِ الخطأ فيها.

فأمّا الحدودُ الحقيقيّة، فإنّ الواجبَ فيها بحسب ما عرفناهُ من صناعة المنْطق أن تكونَ دالّةً على ماهيّةِ الشيء، وهو كمالُ وجودِه الذاتيّ، حتّى لا يشذّ من المحمولاتِ الذاتيّة شيءٌ إلّا وهو مضمَّن فيه، إمّا بالفعل، وإمّا بالقوّة. والذي بالقوّة أن يكون كلُّ واحدٍ من الألفاظ المفردةِ التي فيها إذا تحصّلتْ وحُلّلتْ إلى أجزاء حدّهِ، وكذلك فعل بأجزاء حدّهِ، انحلّ آخر الأمرِ إلى أجزاءٍ ليس غيرها ذاتيًّا. فإنّ الحدَّ إذا كان كذلك، كان مساويًا المحدُودَ بالحقيقة إذا كان مساويًا له في المعنى كما هو مساوٍ له في العمُوم؛ لا كما يُقال: «الحسّاس والحيوان». إذ الحسّاس منهما مساوٍ للآخر في العموم، وليس مساويًا له في المعنى؛ لأنّ المرادَ بلفظ الحسّاس شيءٌ ذو حسّ فقط، وبالحيوان أشياءٌ أُخرى مع هذا الشيء، مثلًا: جسمٌ ذو نَفَس له تغذٍ، وهو حسّاسٌ، مُتَحَرِّكٌ بالإرادةِ فالحيوانُ أكبر من الحسّاس في المعنى، وإن كانَ مساويًا في العموم.

والحكماءُ إنّما يقصدونَ في التحديد، لا التمييز، الذاتيّ؛ فإنّه ربّما حصل من جنس عالٍ وفصل سافلٍ؛ كقولنا: «الإنسان جوهر ناطق مائت». لذلك يريدون من التحديد أن تُرتَسَمَ في النفْسِ صورةٌ معْقُولة مساوية للصورة الموجودة؛ فكما أنّ الصورة الموجودة هي ما هي بكمال أوصافها الذاتيّة، فكذلك الحدّ إنّما يكون حدًّا للشيء إذا تضمَّنَ جميعَ الأوْصافِ الذاتيّة بالقوّة أو بالفعل. فإذا فعلوا هذا، تبعه التمييز. وطالبُ التحديد للتمييز كطالبِ معرفةِ شيءٍ لأجل شيءٍ آخر.

لهذا، اشتُرِط في التحديد وَضْعُ الجنس الأقْرَب ليتضمَّن جميع الذاتيّات المُشتَرك فيها، ثمّ أمر باتّباعهِ جميع الفصُول، وإن كانت بواحدٍ منها كفايةٌ في التمييز حتّى قيل: لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوريّ دون الهيولانيّ ولا الهيولانيّ دون الصوريّ، وإن كفى أحدهما بالتمييز فانظرْ من أين للبشر أن يحضرَهُ في التحديد إتقاء أن يأْخُذَ لازمًا ممّا لا يفارق فلا يجوز رفعه في التوهّم مكانَ الذاتيّ؟ ومن أين له أن يأخذَ الجنسَ الأقربَ في كلّ موضع، ولا يَغْفل فيأخذ الأبعد على أنّه الأقربُ؟ فإنّ التركيب لا يدلّهُ عليه، والقسمة التي لا ضيْرَةَ فيها أصعبُ شيءٍ؛ واصطياد هذا بالبرهان عَسر؛ ثمّ نضع أنه قد حصّل جميع ما حَصلهُ ذاتيًّا ليس فيه من اللوازم غير الذاتيّة شيءٌ وأخذ الجنس الأقرب.

فمن أين أن يُحَصّل جميعَ الفصولِ المقوّمة للمحدودِ إذ كانتْ مساويةً، وأن لا يغفله حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي، وكيف يجد في كلّ واحدٍ وَجْه الطلب؟ وكذلك في الأقسام التي تقعُ بفصولٍ متداخلةٍ، أنّه كيف يحفظُ ذلك إذا كانت في الأجناس التي هي فوق الجنس القريب فيقسمُ ذلك الجنس ضَرْبَيْنِ من القسْمَة

المتداخِلة، وكيف يمكن أن يحفظ في كلّ موضع فيطلبُ الجنس الأقرب من أولى القسمتَين، ومع ذلك لا يضيّع الفصل الذي للقسمة الأخرى إن كان ذاتيًا؛ وإن كان على ما يقوله بعض الناس إنّ الفصولَ الذاتيّة لا تكون متداخلةً، وإنّما يداخل الذاتيّ غير الذاتيّ؟ فكيف يمكن الإنسانُ أن يتحرّزَ في كلّ موضع فيأخذ ما توجبه القسمةُ الذاتيّةُ دون غير الذاتيّة؟ فهذه الأسبابُ، وما يجري مجراها، ممّا يطولُ به كلامنا هاهنا، تؤيسنا من أن نكون مقتدرينَ على توْفيةِ الحدود الحقيقيّة حقّها إلّا في النادر من الأمر...

... حدّ العقل: العقلُ اسمٌ مشتركٌ لمعانٍ عدّة فيقال عقلٌ لصحّةِ الفطرةِ الأولى في الإنسان فيكون حدّه أنّه قوّةٌ بها يجودُ التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. ويُقال عقلٌ لما يكسبُهُ الإنسانُ بالتجاربِ من الأحكام الكلّيّة، فيكون حدّهُ أنّه معانٍ مجتمعةٌ في الذهن تكونُ مقدّماتٍ تُستنبطُ بها المصالحُ والأغراضُ. ويقال عقلٌ لمعنى آخر وحدّه أنّه هيئةٌ محمودةٌ للإنسانِ في حركاتِهِ وسكوناتِهِ وكلامِهِ واختيارِهِ. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلقُ عليها الجمهورُ اسمَ العقلِ.

وأمّا الذي يدلّ عليه اسمُ العقل عندَ الحكماءِ فهي ثمانيةُ معانٍ: أحدُها العقلُ الذي ذكرهُ الفيلسوف في كتاب «البرهان» وفرّقَ بينه وبين العِلْم؛ فقال، ما معناه، هذا العقلُ هو التصوّراتُ والتصديقاتُ الحاصلةُ للنفس بالفطرةِ؛ والعلم ما حصل بالاكتساب. ومنها العقولُ المذكورةُ في كتابِ «النفس» فمن ذلك العقلُ النظريُّ والعقل العمليّ. فالعقل النظريّ قوّةٌ للنفس تقبلُ ماهيّاتِ الأمور الكلّيّة من جهةِ ما هي كلّيّة. والعقل العمليّ قوّةٌ للنفس هي مبدأٌ لتحريكِ القوّة الشوقيّةِ إلى ما يختارُ من الجزئيّاتِ من أجلِ غايةٍ معلومة.

ثمّ يقال لقوى كثيرة من العقل النظريّ عقل؛ فمن ذلك العقل الهيولانيّ، وهو قوّة للنفس مستعدّةٌ لقبولِ ماهيّاتِ الأشياءِ مجردةٍ عن الموادِ. ومن ذلك العقل بالملكةِ وهو استكمالُ هذه القوّة حتّى تصيرَ قوّةً قريبةً من الفِعْلِ بحصول الذي سمّاه في كتاب «البرهان» عقلًا. ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورةٍ ما، أو صورة معقولة حتّى شاء عقلها، وأحضرها بالفعل. ومن ذلك العقل المستفاد وهو ماهيّة مجرّدة عن المادّة مرتسمة في النفس على سبيلِ الحصول من خارج.

ومن ذلك العقول التي يقال لها العقول الفعّالةُ وهي كلّ ماهيّة مجرّدة عن المادّة أصلًا. فحدّ العقل الفعّال أمّا من جهة ما هو عقلٌ فهو أنّه جوهرٌ صوريّ ذاتُهُ ماهيّة مجرّدة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادّة وعن علائق المادّة هي ماهيّة كلّ موجودٍ، وأمّا من

جهة ما هو عقل فعّال فهو أنّه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولانيّ من القوّةِ إلى الفعلِ بإشراقهِ عليه...

... حدّ الصورة: الصورة اسم مشترك يُقال على معانٍ على النوع، وعلى كلّ ماهيّة لشيءٍ كيف كان وعلى الكمال الذي به يُستكملُ النوعُ استكمالاته الثواني وعلى الحقيقة التي تقومُ المحلّ الذي لها وعلى الحقيقة التي تقوم النوع فحدّ الصورة بالمعنى الأوّل، وهو النوعُ، أنّه المقولُ على كثيرينَ في جواب ما هو، ويقالُ عليه آخر في جواب ما هو بالشركةِ مع غيرهِ. وحدّها بالمعنى الثاني أنّه كلُّ موجودٍ في شيءٍ لا كجزءٍ منه ولا يصحُّ قوامُه دونَهُ كيفَ كان. وحدّها بالمعنى الثالث أنّه الموجودُ في الشيء لا كجزءٍ منه ولا يصحُّ قوامهُ دونه ولأجله وُجِدَ الشيءُ مثل العلومِ والفضائلِ للإنسان. وحدّها بالمعنى الرابع أنّه الموجود في شيءٍ آخر لا كجزءٍ منه ولا يَصحُّ وجودهُ مفارقًا له، ولكن وجود ما هو فيه بالفعل خاصًّا به، مثل صورةِ النار في هيولى النار، فإنّ هيولى النار إنّما يقومُ بالفعل بصورةِ النار. أو بصورةٍ أخرى حكمُها حكمُ صورة النار. وحدّها بالمعنى الخامس أنّه الموجودُ في شيء لا كجزءٍ منه ولا يصحُّ قوامه مفارقًا له ويصحّ قوام ما فيه دونه إلاّ أنّ النوع الطبيعيّ يحصلُ به كصورةِ الإنسانيّة والحيوانيّة في الجسم الطبيعيّ الموضوع له؛ وربّما قيل إنّه صورة للكمال المفارق، مثل النفس؛ فحدّه أنّه جزءٌ غير جسمانيّ مفارق يتمّ به وبجزء جسمانيّ نوع طبيعيّ.

حدّ الهيولى: الهيولى المطلقةُ هي جوهرٌ وجوده بالفعل، إنّما يحصلُ بقبوله الصورة الجسميّة لقوّةٍ فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخصّهُ إلاّ معنى القوّة. ومعنى قولي لها جوهر هو أنّ وجودها حاصلٌ لها بالفعل لذاتها. ويُقال هيولى لكلّ شيءٍ من شأنهِ أن يقبل كمالاً ما وأمرًا ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوعًا.

حدّ الموضوع: يقال موضوعٌ لما ذكرنا، وهو كلّ شيءٍ من شأنِه أن يكون له كمال ما وقد كان له، ويقال موضوع لكلّ محلّ متقوّم بذاته مقوّم لما يحلّ فيه كما يقال هيولى للمحلّ غير المتقوّم بذاتِه بل بما يحلّهُ، ويقال موضوعٌ لكلّ معنى يُحْكَمُ عليه بسلب أو إيجاب.

حدّ المادّة: المادّةُ تُقال اسمًا مرادفًا للهيولى. وتُقال مادّة لكلّ موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره وورُوده عليه يسيرًا يسيرًا، مثل المنيّ والدمّ لصورةِ الحيوان، فربّما كان ما يجامعه من نوعهِ وربّما لم يكنْ من نوعهِ.

حدّ العُنْصُر: العنصر اسمٌ للأصْل الأوّل في الموضوعاتِ فيقال عنصرٌ للمحلّ الأوّل الذي باستحالتهِ يقبل صورًا تتنوّع بها كائنات عنها، إمّا مطلقًا وهو الهيولى الأولى؛ وإمّا بشرط الجسميّة وهو المحلّ الأوّل من الأجسام الذي يتكوّن عنه سائر الأجسامِ الكائنةِ بقبولِ صورِها.

حدّ الأسطقس: الأسطقس هو الجسمُ الأوّل الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له في النوع يقال إنّه أسطقس لها؛ فلذلك قيل إنّه أصغر ما ينتهي إليه تحليلُ الأجسامِ، فلا توجدُ فيه قِسمةٌ.

مستلّ من كتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب»

عبد الأمير الأعسم

ص ٢٣١ـ ٢٤٦

[٦]

الغزالي

ـ من كتاب معيار العلم ـ

كتاب الحدود

الفنّ الأوّل

في

قوانين الحدود

وفيه فصول:

الأوّل

في

بيان الحاجة إلى الحدّ

وقد قدّمنا أنّ العلم قسمان:

أحدهما: علم بذوات الأشياء ويسمّى تصوّرًا.

والثاني: علم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب، ويسمّى تصديقًا.

وأنّ الوصول إلى التصديق بالحجّة. والوصول إلى التصوّر التامّ بالحدّ. فإنّ الأشياء الموجودة تنقسم: إلى أعيان شخصيّة، كزيد ومكّة، وهذه الشجرة. وإلى أمور كلّيّة، كالإنسان، والبلد، والشجر، والبرّ، والخمر. وقد عرّفت الفرق بين الكلّيّ والجزئيّ، وغرضنا في الكلّيّات، إذ هي المستعمل في البراهين. والكلّيّ تارة يفهم فهمًا جمليًا كالمفهوم من مجرّد اسم الجملة، وسائر الأسماء، والألقاب، للأنواع والأجناس. وقد

يفهم فهمًا ملخّصًا مفصّلاً محيطًا بجميع الذاتيّات التي بها قوام الشيء متميّزًا عن غيره في الذهن تميّزًا تامًّا ينعكس على الاسم، وينعكس عليه الاسم، كما يفهم من قولنا: شراب مسكر معتصر من العنب. وحيوان ناطق مائت. وجسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة متغذّي. فإنّ هذه الحدود يفهم بها: الخمر، والإنسان، والحيوان، فهما أشدّ تلخيصًا، وتفصيلاً، وتحقيقًا، وتمييزًا، ممّا يفهم من مجرّد أساميها.

وما يُفهِم الشيء هذا الضرب من التفهيم يسمّى حدًّا، كما أنّ ما يُفهِم الضرب الأوّل من التفهيم يسمّى اسمًا، ولقبًا. والفهم الحاصل من التحديد، يُسمّى علمًا ملخّصًا مفصّلاً. والعلم الحاصل بمجرّد الاسم يُسمّى علمًا جمليًّا.

وقد يفهم الشيء ممّا يتميّز به عن غيره، بحيث ينعكس على اسمه، وينعكس الاسم عليه، ويتميّز بالصفات الذاتيّة المقوّمة، التي هي الأجناس، والأنواع، والفصول، بل بالعوارض والخواصّ، فيُسمّى ذلك رسمًا. كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره: إنّه الحيوان الماشي برجلين، العريض الأظفار، الضحّاك. فإنّ هذا يميّزه عن غيره، كالحدّ. وكقولك في الخمر: إنّه المائع المستحيل في الدنّ، الذي يقذف بالزبد... إلى غير ذلك من العوارض التي إذا جُمعت لم توجد إلاّ للخمر. وهذا إذا كان أعمّ من الشيء المحدود، بأن يترك بعض الاحترازات، سمّي رسمًا ناقصًا. كما أنّ الحدّ إذا ترك فيه بعض الفصول الذاتيّة، سمّي حدًّا ناقصًا.

وربّ شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتيّاته، أو لا يلفى لها عبارة، فيعدل إلى الاحترازات العرضيّة، بدلاً عن الفصول الذاتيّة، فيكون رسمًا مميّزًا قائمًا مقام الحدّ في التمييز فقط، لا في تفهُّم جميع الذاتيّات.

والمخلصون إنّما يطلبون من الحدّ تصوّر كنه الشيء، وتمثّل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرّد التمييز، ولكن مهما حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز. ومَن يطلب التمييز المجرّد يقتنع بالرسم. فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير: الاسم، والحدّ، والرسم في تفهيم الأشياء. وعرفت انقسام تصوّر الشيء: إلى تصوّر له بمعرفة ذاتيّاته المفصّلة، وإلى تصوّر له بمعرفة أعراضه. وأنّ كلّ واحد منهما: قد يكون تامًّا مساويًا للاسم في طرفي الحمل؛ وقد يكون ناقصًا، فيكون أعمّ من الاسم.

واعلم أنّ أنفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً، ثمّ تُذكر الأعراض الخاصّة المشهورة، فصولاً. فإنّ الخاصّة الخفيّة، إذا ذُكرت لم تفِد التعريف على العموم، فمهما قلت في رسم المثلّث: إنّه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين. لم تكن رسمته إلاّ للمهندس. فإذن الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشيء. والرسم هو القول المؤلّف من أعراض الشيء وخواصّه التي تخصّها جملتها بالاجتماع وتساويه.

الفصل الثاني

في

مادّة الحدّ وصورته

قد قدّمنا أنّ كلّ مؤلّف، فله مادّة وصورة كما في القياس. ومادّة الحدّ: الأجناس، والأنواع، والفصول. وقد ذكرناها في كتاب مقدّمات القياس. وأمّا صورته وهيأته، فهي أن يُراعى فيه إيراد الجنس الأقرب، ويردف بالفصول الذاتيّة كلّها، فلا يترك منها شيء، ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حدّ الإنسان: جسم ناطق مائت، وإن كان ذلك مساويًا للمطلوب. بل نقول حيوان، فإنّ الحيوان متوسّط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم. ولا نقول في حدّ الخمر: إنّه مائع مسكر، بل نقول: شراب مسكر. فإنّه أخصّ من المائع وأقرب منه إلى الخمر.

وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتيّة على الترتيب، وإن كان التميز يحصل ببعض الفصول. وإذا سئل عن حدّ الحيوان، فقال: جسم ذو نفس، حسّاس، له بعد، متحرّك بالإرادة. فقد أتى بجميع الفصول. ولو ترك ما بعد الحسّاس، لكان التميز حاصلاً به، ولكن لا يكون قد تصوّر الحيوان، بكمال ذاتيّاته. والحدّ عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويًا له في المعنى؛ فإن نقص بعض هذه الفصول سُمّي حدًّا ناقصًا وإن كان التمييز حاصلاً به، وكان مطّردًا منعكسًا في طريق الحلّ. ومهما ذكر الجنس القريب، وأتى بجميع الفصول الذاتيّة، فلا ينبغي أن يزيد عليه.

* * *

ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحدّ ومادّته، عرفت أنّ الشيء الواحد لا يكون له إلّا حدّ واحد، وأنّه لا يحتمل الإيجاز والتطويل. لأنّ إيجازه بحذف بعض الفصول، وهو نقصان. وتطويله بذكر حدّ الجنس القريب، بدل الجنس، كقولك في حدّ الإنسان: إنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة، ناطق مائت. فذكر حدّ الحيوان بدل الحيوان وهو فضول يستغنى عنه؛ فإنّ المقصود أن يشتمل الحدّ على جميع ذاتيّات الشيء: إمّا بالقوّة، وإمّا بالفعل. ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على: الحسّاس والمتحرّك والجسم بالقوّة، أي على طريق التضمّن.

وكذلك قد يوجد الحدّ للشيء الذي هو مركّب من صورة ومادّة بذكر أحدهما؛ كما يقال في حدّ الغضب إنّه غليان دم القلب، وهذا ذكر المادّة. ويقال: إنّه طلب الانتقام،

وهذا هو ذكر الصورة. بل الحدّ التام أن يقال: هو غليان دم القلب، لطلب الانتقام. فإن قيل: فلو سها ساهٍ، أو تعمّد متعمّد، فطوّل الحدّ؛ بذكر حدّ الجنس القريب، بدل الجنس القريب، أو زاد على بعض الفصول الذاتيّة شيئًا من الأعراض واللوازم، أو نقص بعض الفصول. فهل يفوت مقصود الحدّ، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته؟

قلنا: الناظرون إلى ظواهر الأمور، ربّما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ، والأمر أهون ممّا يظنّون، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحدّ، لأنّ المقصود تصوّر الشيء بجميع مقوّماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعمّ والأخصّ، بإيراد الأعمّ أوّلاً، وإردافه بالأخصّ الجاري مجرى الفصول. وإذا حفظ ذلك، فقد حصل العلم التصوّريّ المفصّل المطلوب. أمّا النقصان بترك بعض الفصول؛ فإنّه نقصان في التصوّر. وأمّا زيادة بعض الأعراض، فلا يقدح فيما حصل من التصوّر الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع، في زيادة الكشف والإيضاح. وأمّا إبدال الذاتيّات باللوازم والعرضيّات، فذلك قادح في كمال التصوّر. فليعلم مبلغ تأثير كلّ واحد في المقصود، ولا ينبغي أن يجمد الإنسان على الرسم المعتاد المألوف في كلّ أمره، وينسى غرضه المطلوب.

فإذن مهما عرف جميع الذاتيّات على الترتيب، حصل المقصود، وإن زيد شيء من الأعراض، أو أخذ حدّ الجنس القريب، بدل الجنس.

الفصل الثالث

في

ترتيب طلب الحدّ بالسؤال

والسائل عن الشيء بقوله: ما هو؟ لا يسأل إلّا بعد الفراغ من مطلب (هل)، كما أنّ السائل بـ (لِمَ) لا يسأل إلّا بعد الفراغ عن مطلب (هل). فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده، وقال: (ما هو؟) رجع إلى طلب شرح الاسم، كقول القائل: ما الخلاء؟ وما الكيميا؟ وهو لا يعتقد لهما وجودًا. فإذا اعتقد الوجود، كان الطلب متوجّهًا إلى تصوّر الشيء في ذاته. وترتيبه أن يقول: (ما هو)؟ مشيرًا إلى نخلة مثلاً. فإذا أجاب المسؤول بالجنس القريب، وقال: شجرة. لم يقنع السائل به، بل قرن بما ذكره صيغة (أي) وقال: أيّ شجرة هي؟ فإذا قال: هي شجرة تُثمر الرطب، فقد بلغ المقصود، وانقطع السؤال؛ إلّا إذا لم يفهم معنى الرطب أو الشجر فيقول إلى صيغة (ما) ويقول: ما الرطب؟ وما

الشجر؟ فيذكر له جنسه وفصله، فيقول: الشجر نبات قائم على ساق. فإن قال: ما الساق؟ فيذكر جنسه وفصله ويقول: هو جسم مغتذٍ، نامٍ. فإن قال: ما الجسم؟ فيقول: هو الممتدّ في الأقطار الثلاثة: أي هو الطويل، العريض، العميق. وهكذا إلى أن ينقطع السؤال.

فإن قيل: فمتى ينقطع السؤال؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال. وإن تعيّن توقّفه فهو تحكّم.

فنقول: لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى أجناس وفصول، تكون معلومة للسائل لا محالة. فإن تجاهل أبدًا لم يمكن تعريفه بالحدّ: لأنّ كلّ تعريف وتعرّف، فيستدعي معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشيء، بالحدّ، إلّا مَن عرف أجزاء الحدّ، من الجنس والفصل قبله: إمّا بنفسه لوضوحه، وإمّا بتجريد آخر، إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها. كما أنّ كلّ تعلّم تصديقيّ بالحجّة، فبعلم قد سبق لمقدّمات، هي أوّليّة لم تعرف بالقياس، أو عرفت بالقياس، ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوّليّات. فآخر الحدّ يجري مجرى مقدّمات القياس، من غير فرق. والمقصود من هذا، أنّ الحدّ يتركّب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتيّ، ولا معنى له سواه.

وما ليس له فصل وجنس، فليس له حدّ، ولذلك إذا سئلنا عن حدّ الموجود لم تقدر عليه إلّا أن يراد شرح الاسم، فيترجم بعبارة أخرى عجميّة، أو تبدّل في العربيّة بشيء، ولا يكون ذلك حدًّا، بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له. فإذا سُئلنا عن حدّ الخمر، فقلنا: العُقار. وعن حدّ الحركة فقلنا: هو المعرفة. وعن حدّ الحركة فقلنا: هي النقلة. لم يكن حدًّا، بل كان تكرارًا للأشياء المترادفة.

ومَن أحبّ أن يسمّيه حدًّا فلا حرج في الإطلاقات. ونحن نعني بالحدّ، ما يحصّل في النفس صورة موازية للمحدود، مطابقة لجميع فصوله الذاتيّة. وإنّما راعينا الفصول الذاتيّة، لأنّ الشيء قد ينفصل عن غيره بالعرض الذي لا يقوم ذاته، انفصال الثوب الأحمر عن الأسود. وقد ينفصل بلازم لا يفارق، انفصال القار بالسواد عن الثلج، وانفصال الغراب عن البَبْغاء. وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف، وانفصال ثوب من إبريسم عن درهم من قطن.

ومَن يسأل عن ماهيّة الثوب، طالبًا حدّه، فإنّما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيّته؛ لأنّا لا نقوم الثوبيّة من اللون، والطول، والعرض.

فجوابه: بما لا يقوم ذات الثوب، مخلّ بالسؤال.

فقد عرفت أنّ الحدّ مركّب من الجنس والفصل، وأنّ ما لا يدخل تحت جنس، حتّى ينفصل عنه بفصل ما لا حدّ له، مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم، فتسميته حدًا مخالف للتسمية التي اصطلحنا عليها، فيكون الحدّ مشتركًا له، ولما ذكرناه.

الفصل الرابع

في

أقسام ما يُطلق عليه اسم الحدّ

والحدّ يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء:

الأوّل: الحدّ الشارح لمعنى الاسم، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه، بل ربّما يكون مشكوكًا ونذكر الحدّ. ثمّ إن ظهر وجوده، عرف أنّ الحدّ لم يكن بحسب الاسم المجرّد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه.

الثاني: بحسب الذات، وهو نتيجة برهان.

والثالث: ما هو بحسب الذات، وهو مبدأ برهان.

والرابع: ما هو بحسب الذات.

والحدّ التامّ الجامع لما هو مبدأ برهان، ونتيجة برهان، كما إذا سئلت عن حدّ الكسوف، فقلت: إنمحاء ضوء القمر لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس. فـ انمحاء ضوء القمر هو نتيجة برهان. وتوسّط الأرض المبدأ. فإنّك في معرض البرهان تقول: متى توسّطت الأرض، فانمحى النور. فيكون التوسّط حدًّا أوسط، فهو مبدأ برهان. والانمحاء حدّ أكبر، فهو نتيجة برهان. ولذلك يتداخل البرهان والحدّ، فإنّ العلل الذاتيّة من هذا الجنس، تدخل في حدود الأشياء، كما تدخل في براهينها. فكلّ ما له علّة، فلا بدّ من ذكر علّته الذاتيّة، في حدّه؛ لتتمّ صورة ذاته. وقد تدخل العلل الأربعة في حدّ الشيء الذي له العلل الأربعة، كقوله في حدّ القادوم إنّه آلة صناعيّة من حديد، شكله كذا، يقطع به الخشب نحتًا. فقولك: آلة جنس. وصناعيّة تدلّ على المبدأ الفاعل. والشكل يدلّ على الصورة. والحديد يدلّ على المادّة. والنحت على الغاية، وبه الاحتراز عن المثقب والمنشار، إذ لا ينحت بهما.

وقد يُقتصر في الحدّ على نتيجة البرهان، إذا حصل التمييز بها، فيقال في حدّ

الكسوف: إنمحاء ضوء القمر. فيسمّى هذا حدًّا، وهو نتيجة برهان. وإن اقتصر على العلّة، وقال: الكسوف هو توسّط الأرض بين القمر وبين الشمس، وحصل به التمييز، قيل: حدّ مبدأ برهان، والحدّ التام، المركّب منهما.

القسم الخامس: ما هو حدّ لأمور ليس لها علل وأسباب، ولو كان لها علل، لكانت عللها غير داخلة في جواهرها، كتحديد النقطة والوحدة والحدّ. فإنّ الوحدة يذكر لها تعريف، وليس للوحدة سبب. والحدّ يحدّ؛ فإنّه قول دالّ على ماهيّة الشيء. وللقول سبب؛ فإنّه حادث لا محالة، لعلّة، لكنّ سببه ليس ذاتيًا له، كانمحاء ضوء القمر في الكسوف. فهذا الخامس ليس بمجرّد شرح الاسم فقط، ولا هو مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان. ولا هو مركّب منهما.

فهذه أقسام ما يُطلق عليه اسم الحدّ، وقد يُسمّى الرسم حدًّا، على أنّه مميّز، فيكون ذلك وجهًا سادسًا.

الفصل الخامس

في

أنّ الحدّ لا يُقتنص بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع

لأنّه إن أثبت بالبرهان، افتقرت إلى حدّ أوسط، مثل أن يقال مثلًا: حدّ العلم المعرفة.

فيقال له: لمَ.

فنقول: لأنّ كلّ علم اعتقاد، وكلّ اعتقاد معرفة، والمعرفة أكبر. وينبغي أن يكون الأوسط مساويًا للطرفين؛ إذ الحدّ هكذا يكون، وهذا محال؛ لأنّ الأوسط عند ذلك له حالتان، وهما: أن يكون حدًّا للأصغر. أو رسمًا، أو خاصّة.

الحالة الأولى: أن يكون حدًّا، وهو باطل من وجهين:

أحدهما: إنّ الشيء الواحد لا يكون له حدّان تامّان، لأنّ الحدّ ما يجمع من الجنس والفصل، وذلك لا يقبل التبديل. ويكون الموضوع حدًّا أوسط هو الأكبر بعينه، لا غيره، وإن غايره في اللفظ. وإن كان مغايرًا له في الحقيقة، لم يكن حدًّا للأصغر.

الثاني: إنّ الأوسط بما عرف كونه حدًّا للأصغر؟ فإن عُرف بحدّ آخر، فالسؤال قائم في ذلك الآخر.

وذلك إمّا أن يتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال. وإمّا أن يُعرف بلا وسط، فليُعرف الأوّل بلا وسط، إذا أمكن معرفة الحدّ بغير وسط.

الحالة الثانية: أن لا يكون الأوسط حدًّا للأصغر، بل كان رسمًا أو خاصّةً، وهو باطل من وجهين:

أحدهما: إنّ ما ليس بحدّ، ولا هو ذاتيّ مقوّم، كيف صار أعرف من الذاتيّ المقوّم؟ وكيف يتصوّر أن تعرف من الإنسان، أنّه ضحّاك، أو ماشٍ، ولا يعرف أنّه جسم وحيوان؟

الثاني: إنّه الأكبر بهذا الأوسط، إن كان محمولاً مطلقًا وليس بحدّ، فليس يلزم منه إلّا كونه محمولاً للأصغر، ولا يلزمه كونه حدًّا.

وإن كان حدًّا فهو محال؛ إذ حدّ الخاصّيّة والعرض لا يكون حدّ موضوع الخاصّة والعرض، فليس حدًّا لضاحك هو بعينه حدّ الإنسان.

وإن قيل: إنّه محمول على الأوسط، على معنى أنّه حدّ موضوعه، فهذه مصادرة على المطلوب.

فقد تبيّن أنّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان.

فإن قيل: بماذا يُكتسب؟ وما طريقه؟

قلنا: طريقه التركيب، وهو أن تأخذ شخصًا من أشخاص المطلوب حدّه، بحيث لا ينقسم، وننظر من أيّ جنس من جملة المقولات العشر. فنأخذ جميع المحمولات المقوّمة لها، التي في ذلك الجنس، ولا يُلتفت إلى العرض واللازم، بل يقتصر على المقوّمات، ثمّ يحذف منها ما تكرّر. ويقتصر من جملتها على الأخير القريب، وتضيف إليه الفصل. فإن وجدناه مساويًا للمحدود، من وجهين، فهو الحدّ، ونعني بأحد الوجهين: الطرد والعكس، والتساوي مع الاسم في الحمل. فمهما ثبت الحدّ انطلق الاسم، ومهما انطلق الاسم، حصل الحدّ.

ونعني بالوجه الثاني: المساواة في المعنى، وهو أن يكون دالاًّ على كمال حقيقة الذات، لا يشذّ منها شيء. فكم من ذاتيّ متميّز ترك بعض فصوله، فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود، مطابقة لكمال ذاته. وهذا مطلوب الحدود. وقد ذكرنا وجه ذلك.

ومثال طلب الحدّ، أنّا إذا سئلنا عن حدّ الخمر، فنشير إلى خمر معيّنة، ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه أحمر يقذف بالزبد، وهذا عرضي فنطرحه. ونراه ذات رائحة حادّة، ومرطّبًا للشرب، وهذا لازم فنطرحه. ونراه جسمًا، أو مائعًا وسيّالاً وشرابًا مسكرًا، ومعتصرًا من العنب، وهذه ذاتيّات. فلا تقول: جسم، مائع، سيّال، شراب لأنّ المائع يغني عن الجسم؛ فإنّه جسم مخصوص، والمائع أخصّ منه. ولا تقول: مائع، لأنّ الشراب يغني عنه ويتضمّنه، وهو أخصّ وأقرب، فتأخذ الجنس الأقرب المتضمّن لجميع الذاتيّات العامّة، وهو: شراب، فنراه مساويًا لغيره من الأشربة، فتفصله عنه بفصل ذاتيّ لا عرضيّ، كقولنا: مسكر يحفظ في الدن، أو مثله فيجتمع لنا: شراب مسكر. فتنظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل؛ فإن ساواه فتنظر هل تركنا فصلاً آخر ذاتيًّا لا تتمّ ذاته إلاّ به، فإن وجد معنا ضمّمناه إليه، كما إذا وجدنا في حدّ الحيوان أنّه: جسم، ذو نفس، حسّاس. وهو يساوي الاسم في الحمل، ولكن ثمّ فصل آخر ذاتيّ، وهو المتحرّك بالإرادة، فينبغي أن تضيفه إليه.

فهذا طريق تحصيل الحدود، لا طريق سواه.

ص ٢٦٥ ـ ٢٧٧

- ٢ -

مناظرات لغوية - فلسفية

[١]

من مناظرة

بين متّى بن يونس القنّائيّ الفيلسوف وبين أبي سعيد السيرافي

قال أبو حيّان: ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متّى واختصرتها. فقال لي اكتب هذه المناظرة على التمام فإنّ شيئًا يجري في ذلك المجلس النبيه وبين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يغتنم سماعه وتوعّى فوائده ولا يتهاون بشيء منه. فكتبت حدّثني أبو سعيد بلمع من هذه القصّة، فأمّا علي بن عيسى النحويّ الشيخ الصالح فإنّه رواها مشروحة. قال: لمّا انعقد المجلس سنة عشرين وثلثمائة قال الوزير ابن الفرات للجماعة... أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى في حديث المنطق. فإنّه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشرّ، والحجّة من الشبهة، والشكّ من اليقين، إلاّ بما حويناه من المنطق، وملكناه من القيام، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، واطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه. فأحجم القوم وأطرقوا فقال ابن الفرات: والله إنّ فيكم لمَن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، وأنّي لأعدّكم في العلم بحارًا وللدين وأهله أنصارًا وللحقّ وطلابّه منارًا، فما هذا التغامز والتلامز اللذان تجلّون عنهما؟ فرفع أبو سعيد السيرافي رأسه وقال: اعذر أيّها الوزير فإنّ العلم المصون في الصدور غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الجامدة والألباب الناقدة، لأنّ هذا يستصحب الهيبة والهيبة مكسرة ويجتلب الحيا والحيا مغلبة وليس البراز في معركة غاصّة كالمصراع في بقعة خاصّة. فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك والانتصار لنفسك راجع على الجماعة بفضلك. فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما يأمره هجنة والاحتجاز عن رأيه إخلاد إلى التقصير ونعوذ بالله من زلّة القدم وإيّاه نسئل حسن التوفيق والمعونة في الحرب والسلم.

ثمّ واجه متّى فقال: حدّثني عن المنطق ما تعني به، فإنّا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه وردّ خطائه على سنن مرضيّ وعلى طريقة معروفة. قال متّى: أعني به إنّه آلة من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه كالميزان فإنّي أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح. فقال له أبو سعيد: أخطأت لأنّ صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالعقل إن كنّا نبحث بالعقل؛ هكذا عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن من ذلك بمعرفة الموزون أهو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص. وأراك بعد معرفة الوزن فقيرًا إلى معرفة جوهر الموزون، وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدّها، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك وفي تحقيقه كان اجتهادك إلّا نفعًا يسيرًا من وجه واحد وبقيت عليك وجوه فأنت كما قال الأوّل:

حَفِظْتَ شَيْئًا وَضَاعَتْ مِنْكَ أَشْيَاءُ. . .

. . . إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتّخذوه حَكَمًا لهم وعليهم وقاضيًا بينهم ما شهد لهم قبلوه وما نكروه رفضوه؟ قال متّى: إنّما لزم ذلك لأنّ المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة، وتصفّح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة والناس في المعقولات سواء. ألا ترى أنّ أربعة وأربعة ثمانية عند جميع الأمم وكذلك ما أشبهه؟ قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شُعَبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة أنّهما ثمانية زال الاختلاف وحضر الاتّفاق. ولكن ليس الأمر هكذا ولقد موّهت بهذا المثال ولكم عادة في مثل هذا التمويه، ولكن ندع هذا أيضًا إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم. قال: أخطأت قل في هذا الموضع بلى. قال متّى: بلى أنا أقلّدك في مثل هذا. قال أبو سعيد: فأنت إذًا لست تدعونا إلى علم المنطق بل إلى تعلّم اللغة اليونانيّة وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها وقد عفت منذ زمان طويل وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ويتفاهمون أغراضهم بتصرّفها؟ على أنّك تنقل من السريانيّة فما تقول في معانٍ متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانيّة، ثمّ من هذه إلى لغة أخرى عربيّة. قال متّى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإنّ الترجمة قد حفظت الأغراض وأدّت المعاني وأخلصت الحقائق. قال أبو سعيد: إذا سلّمنا لك أنّ

الترجمة صدقت وما كذبت، وقوّمت وما حرّفت ووزنت وما جزفت وأنّها ما التاثت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدّمت ولا أخّرت، ولا أخلّت بمعنى الخاصّ والعامّ ولا بأخصّ الخاصّ ولا بأعمّ العامّ وإن كان هذا لا يكون وليس في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني، فكأنّك تقول بعد هذا لا حجّة إلّا عقول يونان ولا برهان إلّا ما وضعوه ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه. قال متّى: لا ولكنّهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه وعن كلّ ما يتّصل به وينفصل عنه. وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر. وانتشر ما انتشر، وفشا ما فشا، ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصناعة ولم نجد هذا لغيرهم. قال أبو سعيد: أخطأت وتعصّبت وملت مع الهوى، فإنّ العلم مبثوث في العالم ولهذا قال القائل:

العلم في العالم مبثوث * ونحوه العاقل محثوث

وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع من على جديد الأرض، ولهذا غلب علم في مكان دون مكان وكثرت صناعة في بقعة دون صناعة. . . وليس واضع المنطق يونان بأسرها إنّما رجل منهم، وقد أخذ عمّن قبله كما أخذ عنه من بعده وليس هو حجّة على هذا الخلق الكثير والجمّ الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم، ومع هذا فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسئلة والجواب سنخ وطبيعة. فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يخلخله أو يؤثّر فيه هيهات هذا محال، ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان قبل منطقه وامسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يستطاع لأنّه مفتقد بالفطرة والطباع. وأنت فلو فرّغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورنا بها وتجارينا فيها، وتدرس أصحابك بمفهوم أهلها، وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها، لعلمت أنّك غنيّ عن معاني يونان كما أنّك غنيّ عن لغة يونان. وهاهنا مسئلة: أتقول أنّ الناس عقولهم مختلفة وأنصباؤهم منها متفاوتة؟ قال متّى: نعم. قال: وهذا التفاوت والاختلاف بالطبيعة أو الاكتساب؟ قال: بالطبيعة. قال: فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيءٌ يرتفع به الاختلاف الطبيعيّ والتفاوت الأصليّ. قال متّى: هذا قد مرّ في جملة كلامك آنفًا. قال أبو سعيد: فهل وصلته بجواب قاطع وبيان ناصع. ودع هذا، أسئلك عن حرف واحد هو دائر في كلام العرب ومعانيه متميّزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاليس الذي تدلّ به وتباهي بتفخيمه وهو الواو، وما أحكامه وكيف مواقعه، وهل هو على وجه واحد أو وجوه. فبُهِتَ متّى وقال: هذا نحوٌ والنحوُ لم أنظر فيه لأنّ لا حاجة بالمنطقيّ إلى النحوِ وبالنحويّ حاجة إلى المنطق لأنّ المنطق يبحث عن المعنى والنحوّ يبحث عن اللفظ. فإن مرّ المنطقيّ

باللفظ فبالعرض وإن عبّر النحويّ بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضح من المعنى. قال أبو سعيد: أخطأت لأنّ المنطق والنحو واللفظ والإفصاح والإعراب والإنباء والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتمنّي والحضّ والدعاء والنداء والطلب كلّها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة. ألا ترى أنّ رجلاً لو قال: نطق زيد بالحقّ ولكن ما تكلّم بالحقّ وتكلّم بالفحش. ولكن ما قال الفحش وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح، وأبان المراد ولكن ما أوضح أوفاه بحاجته ولكن ما لفظ أو أخبر ولكن ما أنبأ، لكان في جميع هذا منحرفًا ومناقضًا وواضعًا للكلام في غير حقّه ومستعملاً للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره. والنحوّ منطق ولكنّه مسلوخ من العربيّة والمنطق نحوّ ولكنّه مفهوم باللغة. وإنّما الخلاف بين اللفظ والمعنى أنّ اللفظ طبيعيّ والمعنى عقليّ ولهذا كان اللفظ بائدًا على الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة. ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزمان لأنّ مستملي المعنى عقل والعقل إلهيّ ومادّة اللفظ طينيّة وكلّ طينيّ متهافت. وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك تنتحلها وآلتك التي تزهي بها إلاّ أن تستعير من العربيّة لهما اسمًا فتعار ويسلم لك بمقدار، وإن لم يكن لك بدٌّ من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة فلا بدّ لك أيضًا من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة والتوقّي من الخلّة اللاحقة لك. قال متّى: يكفيني من لغتكم هذا الاسم والفعل والحرف، فإنّي أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذّبتها لي يونان، قال أبو سعيد: أخطأت لأنّك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإنّ الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحرّكات. وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة. على أنّ هاهنا سرًّا ما علق بك ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أنّ لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها ووزنها وميلها وغير ذلك ممّا يطول ذكره. وما أظنّ أحدًا يدفع هذا الحكم أو يسأل في صوابه ممّن يرجع إلى مسكة من عقل أو نصيب من أنصاف، فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف، بل أنت إلى أن تعرف اللغة العربيّة أحوج منك إلى أن تعرف المعاني اليونانيّة على أنّ المعاني لا تكون يونانيّة ولا هنديّة. كما أنّ اللغات لا تكون فارسيّة ولا عربيّة ولا تركيّة. ومع هذا فإنّك تزعم أنّ المعاني حاصلها بالعقل والفحص والفكر فلم يبق إلاّ أحكام اللغة، فلمَ تزري على العربيّة وأنت تشرح كتب أرسطاطاليس بها مع جهلك بحقيقتها؟

وحدّثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفّح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظرت وأتدبّر كما تدبّروا لأنّ اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة والمعاني نقّرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والاجتهاد. ما تقول له لا يصحّ له هذا الحكم ولا يستتبّ هذا الأمر لأنّه لم يعرف هذه الموجودات من الطريقة التي عرفتها أنت. ولعلّك تفرح بتقليدك وإن كان على باطل أكثر ممّا يفرح باستبداده وإن كان على حقّ هذا هو الجهل المبين والحكم الغير مستبين. ومع هذا فحدّثني عن الواو ما حكمه، فإنّي أريد أن أبيّن أنّ تفخيمك للمنطق لا يُغني عنك شيئًا وأن تجهل حرفًا واحدًا من اللغة التي تدعو بها إلى الحكمة اليونانيّة، ومن جهل حرفًا واحدًا أمكن أن يجهل اللغة بكمالها. وإن كان لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها فلعلّه يجهل ما يحتاج إليه ولا ينفعه فيه علم بما لا يحتاج وهذه رتبة العامّة أو هي رتبة مَن هو فوق العامّة بقدر يسير. فلِمَ يتأبّى على هذا ويُنكر ويتوهّم أنّه من الخاصّة وخاصّة الخاصّة وأنّه يعرف سرّ الكلام وغامض الحكمة وخفيّ القياس وصحيح البرهان؟ وإنّما سألتك عن معاني حرف واحد. فكيف لو نثرت عليك الحروف كلّها وطالبتك بمعانيها ومواضعها التي لها بالحقّ والتي لها بالتجوّز؟ وسمعتكم تقولون «في» لا يعلم النحويّون مواقعها وإنّما يقولون هي للوعاء كما يقولون إنّ «الباء» للإلصاق وإنّ «في» تقال على وجوه. يقال الشيء في الوعاء والإناء في المكان والسائس في السياسة والسياسة في السائس. ألا ترى هذا الشقيق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟ فهذا جهل من كل مَن يدّعيه وخطل من القول الذي أفاض النحويّ إذا قال «في» للوعاء، فقد أفصح في الجملة عن المعنى الصحيح وكنى مع ذلك عن الوجوه التي تظهر بالتفصيل، ومثل هذا كثير وهو كاف في موضع السكيت. . .

. . . ثمّ قال أبو سعيد: دع هذا هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقليّ أكثر من علاقتها بالشكل اللفظيّ، ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الإخوة؟ قال: صحيح. قال: فما تقول إن قال زيد أفضل إخوته؟ قال: صحيح. قال: فما الفرق بينهما مع الصحّة فبلح وجنح وعصب ريقه؟ فقال أبو سعيد: أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة المسئلة الأولى جوابك عنها صحيح. وإن كنت غافلاً عن وجه صحّتها والمسئلة الثانية جوابك عنها غير صحيح. وإن كنت أيضًا ذاهبًا عن وجه بطلانها. قال متّى: بيّن ما هذا التهجين. قال أبو سعيد: إذا حضرت المختلفة استفدت ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس مع مَن عادته التمويه والتشبيه والجماعة تعلم أنّك أخطأت، فلمَ تدّعِ أنّ النحويّ إنّما ينظر في اللفظ لا في المعنى والمنطقيّ ينظر في المعنى لا في اللفظ؟ هذا كان يصحّ لو

أنّ المنطقيّ يسكت ويُجيل فكره في المعاني، ويرتّب ما يريد في الوهم السّياح والخاطر العارض والحدس الطارئ. وأمّا وهو يرتع أن يُبرز ما صحّ له بالاعتبار والتصفّح إلى المتعلّم والمناظر فلا بدّ له من اللفظ الذي يشتمل على مراده ويكون طباقًا لغرضه وموافقًا لقصده، قال ابن الفرات: يا أبا سعيد تمّم لنا كلامك في شرح المسئلة حتّى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس والتبكيت عاملاً في نفس أبي بشر. فقال: ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسئلة إلّا ملل الوزير. فإنّ الكلام إذا طال ملّ. فقال ابن الفرات: ما رغبت في سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة، فأمّا الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر...

فقال أبو سعيد: معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخّي الصواب في ذلك وتجنّب الخطأ من ذلك. وإن زاغ شيء من النعت فإنّه لا يخلو من أن يكون سائغًا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد أو مردودًا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. فأمّا ما يتعلّق باختلاف لغات القبائل فذلك شيء مسلّم لهم ومأخوذ عليهم، وكلّ ذلك محصور بالتتبّع والرواية والسماع والقياس المطّرد على الأصل المعروف من غير تحريف. وإنّما دخل العجب على المنطقيّين لظنّهم أنّ المعاني لا تعرف ولا تستوضح إلّا بطريقهم ونظرهم وتكلّفهم، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون بترجمة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون، وجعلوا تلك الترجمة صناعة وادّعوا على النحويّين أنّهم مع اللفظ لا مع المعنى.

ثمّ أقبل أبو سعيد على متّى فقال: ألا تعلم يا أبا بشر أنّ الكلام اسم واقع على أشياء قد ائتلفت بمراتب. مثل ذلك أنّك تقول: هذا ثوب والثوب يقع على أشياء بها صار ثوبًا ثمّ به نسج بعد أن غزل فسداته لا تكفي دون لحمته ولحمته لا تكفي دون سداته، ثمّ تأليفه كنسجة وبلاغته كقصارته ودقّة سلكه كرقّة لفظه وغلظ غزله ككثافة حروفه ومجموع هذا كلّه ثوب. ولكن بعد تقدمة كلّ ما يحتاج إليه فيه قال ابن الفرات: سله يا أبا سعيد عن مسئلة أخرى فإنّ هذا كلّما توالى عليه بان انقطاعه وانخفض ارتفاعه في المنطق الذي ينصره والحقّ الذي لا ينصره. قال أبو سعيد: ما تقول في رجل قال لهذا عليّ درهم غير قيراط؟ قال متّى: ما لي علم بهذا النمط. قال: لست نازعًا عنك حتّى يصحّ عند الحاضرين أنّك صاحب مخرقة وزرق ههنا ما هو أخفّ من هذا. قال رجل لصاحبه بكم الثوبان المصبوغان، وقال آخر بكم ثوبان مصبوغان، وقال آخر بكم ثوبان مصبوغين، بيّن هذه المعاني التي تضمّنها لفظ لفظ، قال متّى: لو نثرت أنا أيضًا عليك من مسائل

المنطق شيئًا لكان حالك كحالي. قال أبو سعيد: أخطأت لأنك إذا سألتني عن شيء أنظر فيه فإن كان له علاقة بالمعنى وصحّ لفظه على العادة الجارية، أجبت ثمّ لا أبالي أن يكون موافقًا أو مخالفًا، وإن كان غير متعلّق بالمعنى رددته عليك، وإن كان متّصلاً باللفظ ولكن على موضع لكم في الفساد على ما حشوتم به كتبكم رددته أيضًا، وإنّه لا سبيل إلى إحداث لغة مقرّرة بين أهلها ما وجدنا لكم إلّا ما استعرتم من لغة العرب كالسبب والإعلال والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل المخصوص، وأمثلة لا تنفع ولا تجدي وهي إلى العي أقرب وفي الفهاهة أذهب. ثمّ أنتم هؤلاء في منطقكم على نقض ظاهر لأنّكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة، وتدّعون الشعر ولا تعرفونه، وتدّعون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب. وقد سمعت قائلكم يقول: الحاجة ماسّة إلى كتاب البرهان. فإن كان كما قال، فلمَ قطع الزمان بما قبله من الكتب؟ وإن كانت الحاجة قد مسّت إلى ما قبل البرهان فهي أيضًا ماسّة إلى ما بعد البرهان، وإلّا فلمَ صنّف ما لا يُحتاج إليه ويستغنى عنه؟ هذا كلّه تخليط وزرق، وتهويل ورعد وبرق. وإنّما بودّكم أن تشغلوا جاهلاً وتستذلوا عزيزًا وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والنوع والخاصّة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا الهلّيّة والأينيّة والماهيّة والكيفيّة والكمّيّة والذاتيّة والعرضيّة والجوهريّة والهيوليّة والصوريّة والأيسيّة والكسبيّة والنفسيّة، ثمّ تتمطون وتقولون جئنا بالسحر في قولنا: الأ في شيء من يا، وواو وجيم في بعض ياء، وفاء في بعض جيم، والأ في كلّ ب، وج في كلّ ب، فأ إذن لا في كلّ ج، وهذا بطريق الخُلف وهذا بطريق الاختصاص. وهذه كلّها جزافات وترهات ومغالق وشبكات، ومَن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه وأنارت نفسه، استغنى عن هذا كلّه بعون الله وفضله وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأي وإنارة النفس من منائح الله البهيّة ومواهبه السنيّة يختصّ بها مَن يشاء من عباده، وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجهًا. وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبّع طريقكم، وبيّن خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردّوا عليه كلمة واحدة ممّا قال. وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنّما تكلّم على وهم وهذا منكم لجاجة ونكول ورضى بالعجز والكلول، وكلّ ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض هذا قولكم في فعل وينفعل، ولم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما، ولم تقفوا على مقاسمهما لأنّكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل مَن يفعل وقبول الفعل من ينفعل، ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم ومعارف ذهبت عنكم، وهذا حالكم في الاضافة. فأمّا البدل ووجوهه والمعرفة وأقسامها والنكرة ومراتبها وغير ذلك ممّا يطول ذكره، فليس لكم فيه مقال ولا مجال. وأنت إذا قلت لإنسان كن منطقيًا فإنّما تريد «كن» عقليًا أو عاقلاً أو

اعقل ما تقول لأنّ أصحابك يزعمون أنّ المنطق هو العقل، وهذا قول مدخول لأنّ المنطق على وجوه أنتم منها في سهو. وإذا قال لك آخر «كن» نحويًا لغويًا فصيحًا، فإنّما يريد افهم عن نفسك ما تقول ثمّ رم أن يفهم عنك غيرك وقدر اللفظ على المعنى فلا ينقص منه. هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به، فأمّا إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فأجلِ اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقرّبة والاستعارات الممتنعة، وسدّ المعاني بالبلاغة أعني لوّح منها شيئًا حتى لا تصاب إلّا بالبحث عنها والشوق إليها لأنّ المطلوب إذا ظفر به على هذا الوجه عزّ وجلّ وكرم وعلا، واشرح منها شيئًا حتى لا يمكن أن يمتري فيه أو يتعب في فهمه أو يسترح عنه لاغتماضه. فبهذا المعنى يكون جامعًا لحقائق الأشياء ولأشباه الحقائق. وهذا باب إن استقصيته خرج عن نمط ما نحن عليه في هذا المجلس، على أنّي لا أدري أيؤثّر ما أقول أم لا.

ثمّ قال: حدّثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم بالخلاف بين اثنين أتراك بقوّة المنطق وبرهانه اعتقدت أنّ الله ثالث ثلاثة، وأنّ الواحد أكثر من واحد، وأنّ الذي هو أكثر من واحد هو واحد، وأنّ الشرع ما تذهب إليه والحقّ ما تقوله؟ هيهات هاهنا أمور ترفع عن دعوى أصحابك وهذيانهم وتدقّ عن عقولهم وأذهانهم، ودع هذا هاهنا مسئلة قد أوقفت خلافًا فارفع ذلك الخلاف بمنطقك. قال قائل لفلان من الحائط إلى الحائط ما الحكم فيه وما قدر المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس له الحائطان معًا وما بينهما، وقال آخرون له النصف من كلّ منهما، وقال آخرون له أحدهما هات الآن آيتك الباهرة ومعجزتك القاهرة وأنّى لك بهما، وهذا قد بان بغير نظرك ونظر أصحابك. ودع أيضًا قال قائل من الكلام ما هو مستقيم حسن ومنه ما هو مستقيم كذب ومنه ما هو خطأ فسّر هذه الجملة، واعترض عليه عالم آخر، فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترض وأرنا قوّة صناعتك التي تميّز بها بين الخطأ والصواب وبين الحقّ والباطل. فإن قلت: كيف أحكم بين اثنين أحدهما قد سمعت مقالته والآخر لم أحصل اعتراضه؟ قيل لك: إستخرج بنظرك الاعتراض إن كان ما قاله محتملًا له، ثمّ أوضح الحقّ منهما لأنّ الأصل مسموع لك حاصل عندك، وما يصح به أو يطرد عليه يجب أن يظهر منك فلا يتعاسر علينا فإنّ هذا لا يخفى على أحد من الجماعة. فقد بان الآن أنّ مركّب اللفظ لا يجوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتّصال شديد وبساطة تامّة، وليس في قوّة اللفظ من أيّ لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سورًا، ولا تدع شيئًا من داخله أن يخرج ولا شيئًا من خارجه أن يدخل خوفًا من الاختلاط الجالب للفساد، أعني أنّ ذلك يخلط الحقّ بالباطل ويشبه الباطل بالحقّ. وهذا الذي وقع الصحيح منه في

الأوّل قبل وضع المنطق وقد عاد ذلك الصحيح في الثاني بهذا المنطق. وأنت لو عرفت تصرّف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في قطرهم وغوصهم في استنباطهم وحسن تأويلهم لما يرد عليهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة، لحقّرت نفسك وازدريت أصحابك ولكان ما ذهبوا إليه وتابعوا عليه أقلّ في عينك من السها من القمر ومن الحصا عند الجبل. . .

ص ٩٢ ـ ١٠٨

[٢]

مقالة

يحيى بن عدي بن حميد بن زكريّا

في

تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفيّ والنحو العربيّ

قال يحيى بن عدي بن حميد بن زكريّا:

١

إنّ غرضنا في كلامنا هذا تبيين الفصل أو الفصول بين صناعتي النحو العربيّ والمنطق الفلسفيّ. والسبيل إلى معرفة الفصول المقوّمة لكلّ مطلوب ذي فصول تحليل حدّه، إن كان قد تقدّم وجوده، أو التقدّم في استخراج أجزائه إن لم يكن قد سبق استخراجها، إذ كان كلّ حدّ حقيقيّ مشتملاً لا محالة إمّا على جنس المحدود وإمّا على ما يقوم مقامه. وإن كان ذلك كذلك، فمن البيّن أنّه ينبغي لنا أن نبتدىء بطلب أجزاء حدّ كلّ واحدة من هاتين الصناعتين، إذ لم يقع إلينا حدّاهما.

٢

فنقول: إنّه إن كان هذان العلمان يوصفان بأنّهما صناعتان ـ فإنّ صناعة النحو العربيّ هي صناعة ما، وكذلك صناعة المنطق الفلسفيّ هي أيضًا صناعة ما ـ وكان هذا الوصف لازمًا لهما من جهة ما هما صناعتان، وكان كلّ معنى تشترك فيه ذاتان مختلفتان، إذ كان اشتراكهما فيه بماهيّتهما لا بالعرض، فهو جنس لهما: وجب ضرورةً أن يكون معنى

الصناعة جنسًا لصناعة النحو (وإنّما أشير باسم النحو في سائر كلامي هذا إلى نحو العرب دون غيره فإيّاه فافهم عنّي) ولصناعة المنطق (وكذلك ينبغي أن تفهم عنّي باسم المنطق المنطق الذي هو أداة الفلسفة دون غيره).

٣

ولمّا كان حدّ الصناعة هو القول إنّها قوّة فاعلة في موضوع مع فكر صحيح نحو غرض من الأغراض، وجب ضرورة أن يكون لهتين الصناعتين موضوع تفعل فيه وغرض تقصد إليه هو مفعولها، وإن شئت فَقُلْ فعلها، وهو أيضًا غايتها، وهذان المعنيان أعني الموضوع والغرض هما مقوّمان لذاتهما.

٤

وإذا كان ذلك كذلك، فقد ظهر أنّه إنّما ينبغي لنا أن نطلب فصولهما من هذين المعنيين. وذلك أنّه يجب أن يكون اختلافهما إمّا بواحد من هذين وإمّا بهما جميعًا. فإنّ من الصناعات ما تخالف غيرها من الصناعات بموضوعها وغرضها جميعًا: كالفلسفة فإنّها تخالف الصناعات الآخَر بأنّ موضوعها خاصّ بها وهو جميع الموجودات سواها وبأنّ غرضها أيضًا خاصّ بها وهو إدراك حقائق الموجودات كلّها بما هي موجودات، وليس في الصناعات ما غرضه ذلك غيرها. ومنها صناعات توافق بعض الصناعات الأخر في موضوعها وتخالفها بغرضها بمنزلة صناعة الرياضة من صناعة الطبّ؛ وذلك أنّ موضوع هاتين الصناعتين موضوع واحد، وهو بدن الإنسان، وغرضاهما مختلفان، فإنّ غرض الرياضة إفادة بدن الإنسان التهيّؤ الملائم للصراع والمباطشة، وأمّا غرض الطبّ فإفادة الصحّة. ومنها صناعات توافق صناعات أخر في أغراضها وتخالفها في موضوعاتها بمنزلة الطبّ من البيطرة؛ فإنّ الموضوع للبيطرة أجسام حيوان غير ناطق كالخيل مثلًا، وأمّا الموضوع للطبّ فأبدان الإنس وغرض هاتين الصناعتين واحد وهو إفادة الصحّة. وليس يمكن أن يوجد صناعتان متّفقتان في الموضوع والغرض جميعًا، وذلك أنّهما حينئذٍ ليسا صناعتين بل صناعة واحدة بعينها.

٥

فإذ قد لخّصنا هذه المعاني، فينبغي أن ننظر بعد ذلك هل تتّفق صناعة النحو وصناعة المنطق في أحد هذين وتختلفان بالآخر منهما، أو تختلفان بهما جميعًا، أو تتّفقان بهما جميعًا أيضًا.

والسبيل إلى ذلك أن نبتدئ فنبيّن ما الموضوع لصناعة النحو وما غرضها. فإنّا إذا عَلِمْنا ظهر لنا اتّفاقهما واختلافهما وحصلت لنا ماهيّتاهما الدالّ عليهما حدّاهما.

٦

فأقول إنّ الموضوع لصناعة النحو هو الألفاظ. وذلك يتبيّن إذا نحن عَلِمْنا ما هو الموضوع للصناعة على الإطلاق، فالموضوع للصناعة هو ما تفعل فيه الصناعة فعلها - فإن شئت فقل: مفعولها؛ مثال ذلك أنّ الموضوع لصناعة النجارة هو الخشب، وذلك أنّه هو الذي تفعل فيه فعلها أعني الذي تكسبه صورة السرير مثلاً أو صورة الباب أو غيرهما ممّا تفعله النجارة. وكذلك موضوع الصياغة الذهب أو الفضّة، وهما اللذان تفعل فيهما فعلها وهو اكتسابهما صورة الكأس أو الإبريق أو ما يشبههما. وكذلك موضوع صناعة البناء هو الحجارة واللبن وهما اللذان تفعل فيهما فعلها وهو تركيبهما ضربًا من التركيب يتمّ به صورة البيت.

٧

فإذا كان الموضوع للصناعة هو الشيء الذي تفعل فيه فعلها، فالموضوع إذًا لصناعة النحو ما تفعل فيه، ومن البيّن أنّ فعلها هو أن تضمّ الألفاظ وتفتحها وتكسرها وبالجملة أن تحرّكها حركات ما أو تسكنها سكونًا ما بحسب ما تحرّكها وتسكّنها العرب. وإذ كان فعل النحو تحريكًا ما وتسكينًا ما وكان هذان إنّما هما في الألفاظ، إذًا هي موضوع النحو.

٨

فقد تبيّن ما موضوع صناعة النحو؛ فأمّا غرضها، فيتبيّن إذا نحن عَلِمْنا ما غرض الصناعة على الإطلاق - وإن شئت فقُلْ: فعلها أو مفعولها، وإن شئت فقل: غايتها. فإنّ غرض الصناعة هو الذي تقصده وهو أيضًا فعلها من قِبَل أنّه هو الذي تُحدثه في موضوعها وهو أيضًا غايتها من قِبَل أنّه الذي إذا انتهت إليه سكنت عن حركتها. مثال ذلك أنّ غرض صناعة الطبّ إنّما هو الصحّة، وذلك أنّها هي المقصودة منها وهي التي تُحدثها في موضوعها وهو بدن الإنسان وهي التي إذا انتهت إليها سكنت عن حركتها.

٩

وإذ قد لخّصنا ذلك، فلننظر ما الذي تفعله صناعة النحو في الألفاظ التي هي موضوعها. فإنّا نجد ذلك هو ضمّها إيّاها وفتحها وكسرها وبالجملة تحريكها وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب إيّاها. فإنّ ذلك هو الذي تقصده وهو الذي تحدثه فيها وهو الذي إذا انتهت إليه سكنت عن حركتها. والدليل على ذلك أنّ الفرق بين الألفاظ المعرّبة والألفاظ غير المعرّبة هو أنّ تلك محرّكة أو مسكّنة بحسب ما تحرّكها وتسكّنها العرب، وهذه ليس تحريكها وتسكينها موافقًا لتحريك وتسكين العرب إيّاها.

١٠

فلا يغلطنّك قصد النحويّين بالألفاظ الدالّة على المعاني وإيجابهم فتحًا أو ضمًّا أو كسرًا أو غير ذلك من حركاتها أو سكونها من قِبَل المعاني التي تدلّ عليها، وذلك أنّهم يضمّون الألفاظ الدالّة على الفاعلين وينصبون الدالّة على المفعول بهم. وهذا فهم مشبّه موهم أنّ قصد صناعتهم الدلالة على المعاني، فيحملك ذلك على أن تعتقد أنّ غرض صناعة النحو هو المعاني.

١١

وذلك أنّه لو كان نظرها في المعاني لم يَعْدُ أن يكون نظرها فيها: إمّا على أنّها موضوعات لها كالخشب للنجارة، وإمّا على أنّها غرضها بمنزلة صورة السرير للنجارة. وليس يمكن أن يكون نظرها في المعاني على أنّها موضوعاتها، وذلك أنّه لو كانت موضوعاتها لوجب أن تكون هي القابلة لفعلها الذي هو على ما بيّنا تحريك ما وتسكين ما. ومن البيّن أنّ النحويّ إذا قال «ضَرَبَ عَمْرٌو زَيْدًا» فرفع «عمرو» ونصب «زيدًا» وهما غرضا صناعته، لم يُحدث في المعاني التي يدلّ عليها بهذه الألفاظ برفعه ما رفع ولا بنصبه ما نصب تغيّرًا البتة - هذا مع بلوغه غاية صناعته. ولو كانت المعاني هي الموضوعة لصناعته لوجب أن تتغيّر، إذا فعل النحويّ فيها ما من شأنه أن يفعله، عمّا كانت عليه قبل أن يفعل ذلك - إذ كانت صناعة النحو ليست من الصناعات العلميّة فقط بل هي فعليّة أيضًا، كما أنّ الخشب الموضوع للنجارة تغيّر لا محالة، إذا فعل فيه النجّار صورة السرير، عمّا كان عليه قبل ذلك، وكما أنّ هذه الألفاظ الثلاث التي أتينا بها أمثلة وهي «ضربَ عمروٌ زيدًا»، إذا رفع النحويّ منها ما من شأنه أن يضمّه ونصب منها ما من

شأنه أن يفتحه، تغيّرت عن أحوالها كانت عليها قبل أن يفعل ذلك فيها. ففي ثبات المعاني ـ بعد فعل النحويّ ما من شأنه أن يفعله بما هو نحويّ وبلوغه غايته في ذلك ـ على أحوالها كانت قبل ذلك أوّل دليل على أنّها ليست موضوعات صناعة النحو، إذ قد تبيّن أنّ موضوع كلّ واحدة من الصناعات الفعليّة هو الذي يقبل فعلها، ومن البيّن أنّه إذا قَبِل فعلها تغيّرت حاله عمّا كانت عليه قبل قبوله إيّاه.

١٢

ولو كان نظرها في المعاني على أنّها أغراضها وأفعالها وغاياتها، لوجب أن تكون المعاني هي التي يُحدثها النحويّ إذًا يفعل فعله الذي من شأنه أن يفعله من جهة ما هو نحويّ، حتّى تكون ذات زيد وذات عمرو وذات الضرب إنّما تحدث عن فعل النحويّ. واستحالة هذا من الظهور بحيث لا يشكّ فيها مَن صحّ عقله البتة.

١٣

وإذ قد تبيّن أنّه لا يجوز أن تكون المعاني موضوعات لصناعة النحو ولا غرضها، فمن البيّن أنّها ليست من صناعة النحو. وإن كان النحويّ قد يقصد القول الدالّ أو الدلالة على المعاني، فإنّ ذلك منه ليس من جهة ما هو نحويّ بل من جهة ما هو معبّر عمّا في نفسه بالقول، إنّما هو العبارة عن المعاني.

١٤

والدليل على ذلك أنّه لو كان قصد الدلالة أو الدلالة بالألفاظ على المعاني للنحويّ من جهة ما هو نحويّ، لوجب أن لا يكون أحد ممّن يقول قولاً غير مُعْرِب قاصدًا للدلالة ولا دالًّا على المعاني ـ ودالّين عليها ويفهم عنهم ما يدلّون عليه ويشيرون بأقاويلهم إليه. فإن قال قائل إنّ القائل «ضرب أخوك أبوك» وإن كان قاصدًا للدلالة، لم يدلّ على المعنى ولا يجوز أن يفهم مراده إذ كان لا فرق في قوله بين الفاعل والمفعول به، لزمه أن يكون مَن قال قولاً مؤلّفًا من أسماء مشتركة، وإن كان معربًا لها على حقيقة إعرابها، غير دالّ: مثال ذلك قول قائل لو قال «إنّ العين متحرّكة»، وذلك أنّه لمّا كان قاصدًا للدلالة لم يدلّ على المعاني، لأنّ كلّ واحد من هذين الاسمين يدلّ على معانٍ كثيرة، وليس فيه ما يميّز بين المقصود منها وغير المقصود، إذ كان اسم «العين» يدلّ على آلة البصر وعلى محض الشيء وعلى العين الجزارة وعلى أحد حروف الهجاء، وكذلك «متحرّكة» تدلّ على

المتحرّكة الحركة المكانيّة وعلى المتحرّكة حركة نموّ ونقص والمتحرّكة حركة استحالة، ولم يكن في هذا القول ما يدلّ على المعنى المشار إليه من معاني هذين الاسمين، ولذلك لا يفهم محصّلاً. ولو كان القول الذي يفهم محصّلاً، بحسب ما وضع المانع من أن يكون القائل «ضرب أخوك أبوك» دالاً على المعنى، ليس بدالّ على المعنى، لقد كان قول النحويّ أيضًا ليس بدالّ على المعنى وإن أعرب قوله بحسب ما توجبه صناعته، وإذا كان قوله محتملاً أن تفهم منه معانٍ شتّى غير دالّ على المعنى.

١٥

فإن جاز أن يكون مَن لا يُعرب أيضًا دالاً على المعنى في القول الذي لا يُعربه، وإن كان ممكنًا فيه أن يفهم منه معانٍ شتّى ـ ومع هذا فليس كلّ كلام غير معرب لا يفهم معناه: فإنّ قائلاً لو قال «كانَ زيدًا في الدارُ»، فنصب «زيدًا» وموضعه عند النحويّين رفع ورفع «الدار» وموضعها عندهم خفض، لقد كان يفهم من ذلك المعنى الذي يشير إليه مثل ما يفهم من هذا القول لو أُعرب حقّ إعرابه. ولو كان القصد إلى الدلالة والدلالة على المعاني للنحويّ من جهة ما هو نحوي، لما أمكن أن يوجد غير النحويّ قاصدًا إلى الدلالة على المعاني والدلالة عليها للنحويّ من جهة ما هو نحويّ.

١٦

وممّا تبيّن به أنّه ليس قصد النحويّ بالألفاظ الدالّة على المعاني بموجب أن تكون المعاني هي غرض صناعته: أنّه ليس كلّ ما يقصده الصانع بصناعته هو لا محالة غرض صناعته. وذلك أنّ النجّار قصده بعمل السرير أو الباب إمّا الكسب وإمّا نوع آخر من أنواع المنافع كحفظ المال مثلاً وما أشبه ذلك، إذ كان كلّ عامل شيء فإنّما يعمله لخير ما؛ ولو كان كلّما يقصده صانع ما إنّما يقصده لأنّه جزء من الأجزاء المقوّمة لذات صناعته، لوجب أن يكون الكسب جزءًا من الأجزاء المقوّمة لصناعة النجّار القاصد الكسب بها، وذلك يكون جزءًا من الأجزاء المقوّمة لكلّ صناعات الصنّاع في زماننا هذا أو أكثرها إذ كانوا أو أكثرهم ليس أغراضهم في صناعاتهم سواه.

١٧

ويظهر ظهورًا بيّنًا أنّ صناعة النحو ليس نظرها في المعاني من قِبَل أنّها ليس إنّما تعرب وتفعل في الألفاظ الدالّة على المعاني فقط دون الألفاظ غير الدالّة. وذلك أنّ النحويّ يعرب «زيدًا» إذا نادى به، وهو لفظة دالّة، بالإعراب بعينه الذي يُعرب به

«صحيح» مثلاً وهي لفظة لا معنى تحتها إذا نادى بها، وذلك أنّه يرفع هذه كلّما رفع تلك.

١٨

وإذ قد بيّنّا ما موضوع صناعة النحو وما غرضها وهما فصلاها المقوّمان لذاتها، فلنضفهما إلى جنسها ليتمّ بذلك حدّها فنقول: إنّ حدّ صناعة النحو هو صناعة تُعنى بالألفاظ لتحرّكها وتسكّنها بحسب ما تحرّكها وتسكّنها العرب.

١٩

فأمّا صناعة المنطق فإنّ موضوعها على القصد الأوّل هو الألفاظ الدالّة، وليس كلّ الألفاظ الدالّة بل الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة التي هي إمّا أجناس وإمّا فصول وإمّا أنواع وإمّا خواصّ وإمّا أعراض كلّيّة؛ وغرضها تأليف الألفاظ الدالّة تأليفًا موافقًا لما عليه الأمور المدلول عليها بها.

٢٠

فأمّا أنّ موضوع الصناعة المنطقيّة على القصد الأوّل هو الألفاظ وليس كلّ الألفاظ بل الدالّة منها خاصّةً، فتبيّن من قِبَل أنّ أحد المعاني المقوّمة لذات البرهان، الذي هو غرض المنطق، هو أنّه صادق، على ما تضمّنه حدّه، ومن البيّن أنّ الصدق هو موافقة الدالّ المدلول عليه ومشابهته إيّاه. ولست أعني أنّ ذات القول مشابهة لذات الأمر الذي هو دالّ عليه، بل أنّ مشابهته إيّاه بالعرض وهو التواطؤ الذي عرض للفظ فصار به معبّرًا عن الأمر وقائمًا مقامه في إشهاد المخاطَب معناه وإحضاره إيّاه. وإذا كان الصدق إنّما هو مشابهة القول الدالّ الأمرَ المدلولَ عليه، وكان القول مؤلّفًا من الألفاظ الدالّة، وذلك أنّ اللفظ غير الدالّ لا يجوز أن يكون مشابهًا لمدلول عليه به، إذ كان ليس بمدلول به على شيء البتّة ـ فمن البيّن أنّ الصدق لا يكون في الألفاظ غير الدالّة. وإذا كان ذلك كذلك وكان البرهان لا محالة صادقًا، فمن البيّن أنّه لا يمكن أن يكون في الألفاظ غير الدالّة، فقد يلزم إذًا ضرورة أن يكون في الألفاظ الدالّة.

٢١

وأمّا أنّ موضوعها هو الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة، فيتبيّن من قبل أنّه إذ كان قد ظهر أنّ البرهان إنّما هو في الألفاظ الدالّة، وكانت كلّ لفظةٍ دالّةٍ لا يخلو من أن تدلّ على

معنى جزئيّ أو على معنى كلّيّ، وكان البرهان قياسًا يقينًا وكلّ قياس يقين عاريًا من الشبه خالصًا من الشكوك، وكلّ خالص من الشبه مميّزًا منها منحازًا عنها، والمنحاز محدود، فكلّ معلوم إذًا بالبرهان محدود، والمحدود متيقّن ولا واحد من الجزئيّات متيقّن؛ فلا واحد إذًا من الجزئيّات مبرهن، وأنا أعني بالمبرهن هاهنا ما من شأنه أن يقبل صورة البرهان، وإن لم يكن قد قَبِلها؛ وكلّ موضوع لصناعة المنطق مبرهن: فلا واحد إذًا من الجزئيّات موضوع لصناعة المنطق. فالموضوع إذًا لصناعة المنطق هو الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة.

٢٢

وقد يتبيّن أيضًا أنّ موضوعها هو الألفاظ الدالّة بما أنا قائله أيضًا، فأقول: إنّه من المُقَرّ به أنّ غرض صناعة المنطق هو البرهان، والبرهان هو قياس ما - يعرضها إذًا قياس ما، والقياس قول ما - يَعرضها إذًا قول ما، وحدّ القول «لفظ دالّ الواحد من أجزائه قد يدلّ على انفراده على طريق أنّه لفظة لا على طريق أنّه إيجاب»، فيعرضها إذًا لفظ ذو أجزاء هي الألفاظ الدالّة. ومن البيّن أنّ كلّ ذي أجزاء هو مؤلّف من أجزائه؛ فالقول إذًا مؤلّف من أجزائه وأجزاؤه هي الألفاظ الدالّة فهو إذًا من الألفاظ الدالّة فالألفاظ إذًا الدالّة هي التي تفعل صناعة المنطق فيها غرضها، وما تفعل فيه الصناعة غرضها هو موضوعها. فالألفاظ الدالّة إذًا هي موضوع صناعة المنطق.

٢٣

وأمّا أنّ غرضها هو تأليف هذه الألفاظ تأليفًا يوافق ما عليه الأمور المدلول عليها بها، فيتبيّن على هذا النحو: لمّا كان قد تبيّن أنّ موضوع صناعة المنطق، وهو الذي تفعل فيه صورة البرهان التي هي غرضها، هو الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة، وكانت الألفاظ في نفسها ليست مؤلّفة من أجزاء إذا تألّفت أمكن أن تكون صادقة إذ كانت أجزاؤها غير دالّة، وكان البرهان بالضرورة صادقًا. والصدق لا يمكن أن يوجد في الألفاظ المفردة كقولك «الإنسان» على الانفراد و«موجود» على الانفراد - وجب ضرورة أن تكون صناعة المنطق تؤلّف هذه الألفاظ بعضها مع بعض. ولأنّ الصدق ليس يلزم أيّ تأليف اتّفق من تأليفات هذه الألفاظ، بل إنّما يلزم تأليفًا ما منها دون غيره، فمن البيّن أنّ صناعة المنطق أيضًا ليس تؤلّف موضوعها الذي هو الألفاظ الدالّة أيّ تأليف اتّفق، بل التأليف الذي يلزمه الصدق، وهو الموافق لما عليه الأمور التي هو دالّ عليها. وقد

تبيّن أنّ ما تفعله كلّ صناعة في موضوعها هو غرضها، فتأليف الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة إذًا تأليفًا موافقًا لما عليه الأمور التي يُدلّ عليها بها، هو غرضها.

٢٤

وهذان هما فصلاها المقوّمان لذاتها، فلنؤلّف منهما ومن جنسها حدّها. فنقول إنّ حدّ صناعة المنطق هو قولنا: صناعة تعنى بالألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة لتؤلّفها تأليفًا لما عليه الأمور التي هي دالّة عليها.

٢٥

فمن هذا الحدّ ومن حدّ صناعة النحو الذي قد تقدمتْ إبانتنا إيّاه، وهو صناعة تعنى بالألفاظ لتحرّكها وتسكّنها بحسب تحريك وتسكين العرب إيّاها، تتبيّن الفصول الفاصلة بينهما، وأنّ هاتين الصناعتين مختلفتا الموضوعين والغرضين. وذلك أنّ موضوع صناعة المنطق هو الألفاظ الدالّة لا الألفاظ على الإطلاق؛ ومن الألفاظ الدالّة على الأمور الكلّيّة دون الدالّة على الأمور الجزئيّة؛ وموضوع صناعة النحو هو الألفاظ على الإطلاق الدالّة منها وغير الدالّة، لا الدالّة فقط. وغرض المنطق هو تأليف الألفاظ التي هي موضوعها تأليفًا يحصل به الصدق؛ وغرض صناعة النحو تحريك الألفاظ وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب إيّاها. فهذان فصلان فاصلان بين هاتين الصناعتين. فقد تبيّن الخلاف بينهما وهو ما أردنا.

ص ٣٩ ـ ٥٠

[٣]

أبو حيَّان التوحيدي

ـ من المقابسات ـ

مقابسة

[في ما بين المنطق والنحو من المناسبة]

قلت لأبي سليمان: إنّي أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟

فقال: النحو منطق عربيّ، والمنطق نحو عقليّ، وجلّ نظر المنطقيّ في المعاني، وإن كان لا يجوز الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجُلّ نظر النحويّ في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر؛ ألا ترى أنّ المنطقيّ يقول بخبر وهو ينفعل، والنحويّ فيما خلاه اللفظ؟ ونظائر هذا المثال شوائع ذوائع في عرض الفنّين والنظرين، أعني المنطق والنحو، وكما أنّ التقصير في تحبير اللفظ ضار ونقص وانحطاط، فكذلك التقصير في تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط، وحدّ الإفهام والتفهّم معروف، وحدّ البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهّم على عادة أهل اللغة، أشدّ من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة، لأنّها متقدّمة بالطبع، والطبع أقرب إلينا، والعقل أبعد عنّا، والبديهة منوّطة بالحسّ، وإن كانت معانة من وجهة الحسّ. وليس ينبغي أن يكتفى بالإفهام كيف كان، وعلى أيّ وجه وقع، فإنّ الدينار قد يكون رديء ذهب، وقد يكون رديء طبع، وقد يكون فاسد السكّة، وقد يكون جيّد الذهب عجيب الطبع حسن السكّة. فالناقد الذي عليه المدار، وإليه العيار، يُبَهْرِجُهُ مرّة برداءة هذا، ومرّة برداءة هذا، ويقبله مرّة بحسن هذا، ومرّة بحسن هذا. والإفهام إفهامان: رديء وجيّد، فالأوّل لسفلة الناس، لأنّ ذلك غايتهم وشبيه برتبتهم

في نقصهم، والثاني لسائر الناس، لأنّ ذلك جامع للمصالح والمنافع. فأمّا البلاغة فإنّها زائدة على الإفهام الجيّدة بالوزن والبناء، والسجع والتقفية، والحليّة الرائعة، وتخيّر اللفظ، واختصار الزينة، بالرقّة والجزالة والمتانة. وهذا الفنّ لخاصّة النفس، لأنّ القصد فيه الإطراب بعد الإفهام والتواصل إلى غاية ما في القلوب لذوي الفضل بتقويم البيان.

قلت له: فما النحو؟

فقال: على ما يحضرني الساعة من رسمه على غير تصفية حدّه وتنقيحه: إنّه نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرّقه وتعلّل منه، أو تفرّقه وتخلّيه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستغني بغيره.

قلت: فما المنطق؟

قال: آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما قال: هو حقّ أو باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شرّ، فيما يفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل.

قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟

قال: نعم، وأيّ معونة إذا اجتمع المنطق العقليّ والمنطق الحسّيّ؟ فهو الغاية والكمال!

قال: ويجب أن تعلم أنّ فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأوّل، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثاني. والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل كانوا وبأيّ لغة أبانوا، إلاّ أن يتعذّر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال في التقصير يتورّك على تعذّر الأسماء أو على وضعها على الخلاف، إمّا بالتواطؤ والاصطلاح، وإمّا بالطبع والإسماع.

قال: وبالجملة، النحو يرتّب اللفظ ترتيبًا يؤدّي إلى الحقّ المعروف أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتّب المعنى ترتيبًا يؤدّي إلى الحقّ المعترَف به من غير عادة سابقة. والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة في النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعي، ودليل المنطق عقليّ. والنحو مقصور، والمنطق مبسوط. والنحو يتبع ما في طباع العرب، وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما في غرائز النفوس، وهو مستمرّ على الائتلاف. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق، كما أنّ الحاجة إلى الكلام في الجملة أكثر من الحاجة إلى البلاغة، لأنّ ذلك أوّل، وهذا ثانٍ. والنحو أوّل

مباحث الإنسان، والمنطق آخر مطالبه. وكلّ إنسان منطقيّ بالطبع الأوّل، ولكن يذهب عن استنباط ما عنده بالإهمال، وليس كلّ إنسان نحويًا في الأصل. والخطأ في النحو يسمّى لحنًا، والخطأ في المنطق يسمّى إحالة. والنحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ، والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول؛ فأمّا المعنى فإنّه متى زال إلى معنًى آخر تغيّر المعقول ورجع إلى غير ما عهد في الأوّل. والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتّبًا له. والمنطق يدخل النحو، ولكن محقّقًا له. وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرّي لفظه من النحو، ولا يفهم شيء منها إذا عرّي من العقل. فالعقل أشدّ انتظامًا للمنطق، والنحو أشدّ التحامًا بالطبع. والنحو شكل سمعيّ، والمنطق شكل عقليّ. وشهادة النحو طباعيّة، وشهادة المنطق عقليّة. وما يستعار للنحو من المنطق حتّى يتقوّم، أكثر ممّا يستعار من النحو للمنطق حتّى يصحّ ويستحكم. فالمنطق وزن لعيار العقل، والنحو كيل بصاع اللفظ؛ ولهذا قيل في النحو الشذوذ والنادر، ورديء المنطق ما جرى مجراهما.

فهذا ما استهدف من قوله، وهو باب مفتوح يمكن أن يقال فيه من هذا الجنس ما يكون شاهدًا لما قال والسلام.

ص ١٦٩ ـ ١٧١

[٤]

البطليوسي

ـ من المناظرة مع أبي بكر ابن الصائغ ـ

قال الأستاذ أعزّه الله:

جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصائغ فنازعني في مسألتين من مسائل النحو، ثمّ دبّت الأيام ودرجت الليالي وأنا لا أعيدها فكري ولا أخطرها على بالي. ثمّ اتّصل بي أنّ قومًا يتعصّبون له ويقرّظونه يعتقدون إنّي أنا المخطىء فيها دونه، فرأيت أن أذكر ما جرى بيننا فيها من الكلام وأزيد ما لم أذكره وقت المنازعة والخصام ليعلم من المزجي البضاعة في هذه الصناعة وبالله التوفيق. كان مبتدأ الأمر أنّ هذا المذكور قال لي أنّ قومًا من نحويّي سرقسطة ـ حرسها الله ـ اختلفوا في قول كثير:

وأنت التي حببت كلّ قصيرة	إليّ وما تدري بذاك القصائر
عنيت قصيرات الحجال ولم أرد	قصار الخطى شرّ النساء البحاتر

فقال بعضهم «البحاتر» مبتدأ و«شرّ النساء» خبره، وقال بعضهم يجوز أن يكون «شرّ النساء» هو المبتدأ و«البحاتر» خبره، وأنكرت أنا هذا القول وقلت: لا يجوز إلّا أن يكون «البحاتر» هو المبتدأ و«شرّ النساء» الخبر. فقلت له: الذي قلت ـ أعزّك الله ـ هو الوجه المختار، وما قاله النحويّ الذي حكيت عنه جائز غير ممتنع. فقال: وكيف يصحّ ما قال؟ وهل غرض الشاعر إلّا أن يخبر أنّ «البحاتر شرّ النساء»؟ وجعل يكثر من ذكر المحمول والموضوع ويورد الألفاظ المنطقيّة التي يستعملها أهل البرهان. فقلت له: أنت تريد أن تُدخل صناعة المنطق في صناعة النحو، وصناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق. وقد قال أهل الفلسفة يجب أن تحمل كلّ صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها. وكانوا يرون أنّ إدخال بعض الصناعات في

بعض إنّما يكون من جهل المتكلّم أو عن قصد منه للمخالطة واستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ضاقت عليه طرق الكلام. وصناعة النحو قد تكون فيها الالفاظ مطابقة للمعاني وقد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المراد، فيقع الاسناد في اللفظ إلى شيء وهو في المعنى مسند إلى شيء آخر إذا علم المخاطب غرض المتكلّم وكانت الفائدة في كلتا الحالتين واحدة. فيجيز النحويّون في صناعتهم: «أعطي درهم زيدًا»، ويرون أنّ فائدته كفائدة قولهم: «أعطي زيد درهمًا» فيسندون الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ وهو مسند في المعنى إلى زيد. وكذلك يجيزون: «ضرب بزيد الضرب» و«خرج بزيد اليوم» و«ولد لزيد ستّون عامًا». وقد علم أنّ الضرب لا يضرب وأنّ اليوم لا يخرج به وأنّ الستّين عامًا لا تولد. فهذه الألفاظ كلّها غير مطابقة للمعاني لأنّ الإسناد وقع فيها إلى شيء وهو في المعنى إلى اسم آخر اتّكالاً على فهم السامع وليس هذا بضرورة شاعر بل هو كلام العرب الفصيح المتعارف بينها في محاوراتها، وهذا أشهر عند النحويّين من أن يحتاج فيه إلى بيان. وممّا يبيّن هذا أنّ النحويّين قد قالوا: إذا اجتمعت معرفتان فاجعل أيّهما شئت الاسم وأيّهما شئت الخبر. فتقول: «كان زيد أخاك» و«كان أخوك زيدًا». . . .

. . . فإن كان هؤلاء القوم يريدون صناعة النحو فهذا ما توجبه صناعة النحو، وإن كانوا يريدون صناعة المنطق فقد قال جميع أهل المنطق لا أحفظ في ذلك خلافًا بينهم أنّ في القضايا المنطقيّة قضايا تنعكس فيصير موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعًا. والفائدة في كلتي الحالتين واحدة وصدقها وكيفيّتها محفوظان عليها.

قالوا: فإذا انعكست ولم تحفظ الصدق والكيفيّة سمّي بذلك انقلاب القضيّة لا انعكاسها. ومثال المنعكس من القضايا قولنا: «لا إنسان واحد حجر»، ثمّ تعكس فتقول: «لا حجر واحد إنسان». فهذه قضيّة قد إنعكس موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعًا والفائدة في الأمرين جميعًا واحدة. ومن القضايا التي لا تنعكس قولنا «كلّ إنسان حيوان» فهذه قضيّة صادقة. فإن صيّرنا محمولها موضوعًا وموضوعها محمولاً وقلنا: «كلّ حيوان إنسان» عادت قضيّة كاذبة، فهذا يسمّونه انقلابًا لا انعكاسًا. وإنّما ذكرنا هذا وإن كان لا مدخل له في صناعة النحو ليعرف هؤلاء القوم أنّ صناعة المنطق قد ناسبت صناعة النحو في هذا المعنى بعض المناسبة وإن لم يكن غرض الصناعتين واحدًا. وبالله التوفيق.

ص ٧٨ ـ ٨٣

١ـ المصادر والمراجع العربيّة

● إبن تيمية (تقي الدين أحمد بن الحليم)

١- **الردّ على المنطقيّين**، مصدّر بمقدّمة سليمان الندوي، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبيّ، بمباي، المطبعة القيّمة، ١٩٤٩ .

٢- **نقض المنطق**، تحقيق محمّد عبد الرازق حمزة، سليمان عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنّة المحمّديّة، ١٩٥١ .

● إبن خلدون (عبد الرحمن بن محمّد)، **المقدّمة**، دار القلم، بيروت، د.ت.

● إبن رشد (أبو الوليد محمّد بن أحمد)

١- **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق م. بويج، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣ .

٢- **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال**، تحقيق البير نادر، دار المشرق، ط ٢، ١٩٦٨ .

٣- **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق ودراسة جيرار جهامي، دار الفكر اللبنانيّ، ط ٢، ١٩٩٢ .

● إبن سينا (أبو علي الحسين بن عبدالله)

١- **منطق المشرقيّين**، طبعة المكتبة السلفيّة، القاهرة، ١٩١٠ .

٢- **كتاب الشفاء** (المنطق ـ النفس)، تحقيق مدكور، قنواتي، زايد، الهيئة

المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٤ـ ١٩٧٥ .

٣- **كتاب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٠ .

٤- **كتاب الحدود**، تحقيق أميله غواشون، منشورات المعهد العلميّ العربيّ للآثار الشرقيّة، القاهرة، ١٩٦٣ .

● إبن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت.

● أرسطوطاليس، **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصريّة، ١٩٤٨ .

● الأرسوزي (زكي)، **العبقريّة العربيّة في لسانها**، دار اليقظة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر بسوريّة، ط ٢، ١٩٥٧ .

● الأعسم (عبد الأمير)، **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٩ .

● الأفغاني (سعيد)، **تاريخ النحو**، دار الفكر، بيروت، د.ت.

● الآمدي (سيف الدين)، **كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين**، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٧ .

● أمين (أحمد)، **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة المصريّة، ط ٧، ١٩٦٤ .

● أنيس (إبراهيم)

١- **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط ٣، ١٩٧٢ .

٢- **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط ٤، ١٩٧٤ .

● بركة (بسّام)، **معجم اللسانيّة**، منشورات جرّوس ـ برس، ١٩٨٥ .

● بلاشير (رجيس)، **تاريخ الأدب العربيّ**، ترجمة إبراهيم كيلاني، دار الفكر، بيروت د.ت.

● التوحيدي (أبو حيان)، **كتاب المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانيّة بمصر، ١٩٢٩ .

● الجابري (محمّد عابد)

١- **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧ .

٢- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨ .

● الجرجاني (علي بن محمّد الشريف)، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧ .

● جهامي (جيرار)

١- **مفهوم السببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ .

٢- **ابن سينا ــ حضوره الفكريّ بعد ألف عام**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١ .

● حسّان (تمام)، **اللغة بين المعياريّة والوضعيّة**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٥٨ .

● الحكيم (سعاد)، **المعجم الصوفي**، دار ندره للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١ .

● الخوارزمي الكاتب (أبو عبدالله بن يوسف)، **مفاتيح العلوم**، إدارة الطباعة المنيريّة، ١٣٤٢هـ.

● زكريّا (ميشال)، **الملكة اللسانيّة في مقدّمة ابن خلدون**، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦ .

● سيبويه، **الكتاب**، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٩٦٧ .

● سيّد زغلول (الشحّات)، **السريان والحضارة الإسلاميّة**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٥ .

● السيوطي (جلال الدين)، **كتاب الاقتراح في علم أصول النحو**، تقديم وتعليق أحمد الحمصي ومحمّد قاسم، دار جرّوس برس، بيروت، ١٩٨٨ .
● صليبا (جميل)، **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ١٩٧٣ .
● عبد الباقي (محمّد فؤاد)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٤٥ .
● عبد الجبّار (القاضي)، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٦٥ .
● عبد المسيح (جورج) وتابري (هاني)، **الخليل ـ معجم مصطلحات النحو العربيّ**، مكتبة لبنان، ١٩٩٠ .
● العجم (رفيق)

١- **الأصول الإسلاميّة ـ منهجها وأبعادها**، دار العلم للملايين، ١٩٨٣ .

٢- **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩ .

● الغزالي (أبو حامد)

١- **المستصفى في علم الأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣ .

٢- **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٩ .

٣- **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦٠ .

٤- **محك النظر**، المطبعة الأدبيّة بمصر، د.ت.

٥- **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١ .

٦- **تهافت الفلاسفة**، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٣ .

● الفارابي (أبو نصر)

١- **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٩ .

٢- **كتاب الملّة**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ .

٣- **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ .

٤- **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠ .

٥- **كتاب تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١ .

٦- **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ .

٧- **كتاب إحصاء العلوم**، تحقيق إلهام منصور، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٩١ .

● الكلاباذي (أبو بكر محمّد)، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى بابي الحلبيّ، القاهرة، ١٩٦٠ .

● الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)، **رسائل فلسفيّة**، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربيّ، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠ .

● ماسينيون (لويس)، **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفيّة العربيّة**، تحقيق زينب الخضيريّ، المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة، القاهرة، ١٩١٢ـ ١٩١٣ .

● المبارك (محمّد)، **فقه اللغة وخصائص العربيّة**، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٩٧٢ .

● مروّه (حسين)، **النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩ .

• النشار (علي سامي)، **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٨٤ .

٢ـ المصادر والمراجع الأجنبيّة

• Elamrani (Jamal A.J.), *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Paris, 1983.

• Jabre (Farid), *Essai sur le lexique de Ghazali*, Pub. Université Libanaise, Beyrouth, 1970.

• Madkour (Ibrahim), *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Vrin, Paris, 2e éd., 1969.

• Mounin (Georges), *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Edition Gallimard, 1963.

• Peters (F.E.), *Greek Philosophical terms*, New york Univ. press, University of London, 1967.

٣ـ المقالات والدراسات العربيّة

• أندرس (جيرهارد)، **مقالة يحيى بن عدي في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفيّ والنحو العربيّ**، Journal for the history of arabic science, Univ. of Aleppo, VII, N° 1, 1978, p.38 - 50.

• البدور (سلمان)، **مشكلة المصطلح الفلسفيّ في اللغة العربيّة**، الفلسفة في الوطن العربيّ المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفيّ الأوّل الذي نظّمته الجامعة الأردنيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٥، ص ٢٩١ـ ٣٠٤ .

• جبر (فريد)، **نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ**، حوليّات، معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القدّيس يوسف، المجلّد الأوّل، بيروت، ١٩٨١، ص ٧١ـ ١٠٤ .

• حسن (عبد الحميد)، **المرونة في اللغة العربيّة ـ منشؤها ومظاهرها وأثرها في**

التيسير والتجديد، مجمع اللغة العربية، ١٩٦٢ـ ١٩٦٣، ص ١٢٧ـ ١٣٥، دار القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ .

● العجم (رفيق)، التعريفات لابن عربي، مجلّة الأبحاث، السنة ٣٦، ١٩٨٨، ص ٣ـ ٥٠ .

المقالات والدراسات الأجنبية

● Carter (M.G.), *Les origines de la grammaire arabe*, Tr. Y. Moubarac, Revue des études Islamiques, XL, 1972, p.69 - 77.

● Elamarani (jamal, A.J.), *Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le kitāb al Masa'il d'Al Batlayusi*, Arabica, T. XXV, Année 1978, p. 76 - 89.

● Fleisch (Henri), *Esquisse d'un historique de la grammaire arabe*, Arabica, T. IV, Année 1957, P. 3 - 22.

● Jabre (Farid), *l'Etre et l'esprit dans la pensée arabe*, Studia Islamica, fasc. XXXII, Paris, Vrin, p.169 - 180.

● Margoliouth (D.S.), *The discussion between Abu Bishr Matta, and Abu Saīd Al Sirafī on the merits of Logic and Grammar*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1905, p.79 - 129.

● Massignon (Louis), *Notes Sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs*, Revue des Etudes Islamiques, 1934, Cahier V, P.507 - 512.

● Merx (A), *L'origine de la grammaire arabe*, Bulletin de l'Institut Egyptien, année 1891, p.13 - 26.